

Quelle und Funktion der Feendarstellung in der mittelhochdeutschen Epik

Peter Bungartz
—

1974
—



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41554607_0018

Quelle und Funktion der Feendarstellung
in der mittelhochdeutschen Epik

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Peter Bungartz

aus Wipperfürth

1981

Wegen Auslandstätigkeit erfolgte mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät der Universität München
der Druck dieser Arbeit 1981.

Referent: Professor Dr. Hellmut Rosenfeld

Korreferent: Professor Dr. Hans Fromm

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Juli 1974



Peter Bungartz, 5272 Wipperfürth, Königsbergerstr. 23

Druck: Dissertationsdruck Novotny jr., 8135 Söcking/Starnberg

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
A Die Fee in der keltischen Literatur	6
I. Die keltische Mythologie als Grundlage der Vorstellungen des Feenglaubens	6
II. Wort und Begriff Fee	15
III. Frühe irische Feenerzählungen	17
1. Die Imram Brain Maic Febail	18
2. Die Echtra Condla	20
3. Die Echtra Laegairi	21
4. Die Serglige Conculaind	23
IV. Die Liebesvereinigung des Helden mit der Fee	25
1. H. Zimmers Interpretation der sexuellen Freizügigkeit in der irischen Literatur	27
2. Die sexuelle Freizügigkeit und das sakrale Königtum	33
3. Die ethnisch-anthropologische Struktur des sakralen Königtums	36
4. Die Rolle der Frau innerhalb des kelti- schen sakralen Königtums	43
V. Der Fruchtbarkeitsaspekt der irischen Literatur außerhalb des sakralen Königtums	48
VI. Keltische Jenseitsvorstellungen	56
VII. Der Antagonismus religiöser Vorstellungen in den irischen Feenerzählungen	65

B Die Fee in der Artusepik	70
I. Die Identifikation der Fee mit keltischen Göttinnen	70
II. Die ersten Feendarstellungen in der Artus- epik	78
III. Die Fee Morgan bei Hartmann von Aue	81
IV. Die Fee Morgan in Wolframs Parzival	97
V. Die Feenkönigin im Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven	104
VI. Die Feenkönigin im Wigalois des Wirnt von Gravenberg	137
VII. Die Fee als Brunnenherrin	140
Exkurs über die Fee im späten Mittelalter	146
Literaturverzeichnis	147

Einleitung

Die Fee ist ein Wesen, das seine weiteste Verbreitung in der Literatur des Mittelalters hat. Aber auch in der Neuzeit ist sie noch immer ein beliebtes Objekt dichterischer Imagination. Man denke an Shakespeares Sommernachtstraum und an die Märchen der Romantik.

Ihren Ursprung hat die Fee in der alten irischen Literatur, wo sie aus Vorstellungen entstanden ist, die der keltischen Mythologie angehören. Von Irland wanderten diese Märchenmotive in den französischen Kulturbereich, aus dem sie auch die deutsche Artusepik entlehnte.

Die Schwierigkeit einer germanistischen Arbeit über dieses Märchenmotiv liegt wohl darin, daß es seinen Weg über zwei fremde Kulturkreise genommen hat, den französischen und den keltischen. Ist die französische Literatur auch nicht das eigentliche Domizil des Germanisten, so ist sie ihm noch vertrauter als die altirische und kymrische. Seitdem diese Literatur ins Augenmerk deutscher Literaturbetrachtung rückte, nämlich um 1770 beim Bekanntwerden der Lieder Ossians, ist die Zahl der Mißverständnisse immens. Auch heute ist man noch in heftiger Diskussion darüber, welchen Einfluß die altirische Literatur auf die Artusepik genommen hat.

In dieser Arbeit wurden zuerst die frühesten Erzählungen des altirischen Feenglaubens dargestellt und ihre wichtigsten Motive herausgearbeitet. Besonderes Gewicht wurde auf solche gelegt, die zwar auch in der keltischen Mythologie ihre Wurzeln haben, aber darüber hinaus auf einen Gesellschaftszustand, der nicht keltisch und nicht indogermanisch ist, reflektieren lassen; denn von hier eröffnet sich eine Verstehensmöglichkeit der Eigenartigkeit des keltischen Märchens und der Notwendigkeit seiner starken Verformung in der Artusepik.

Aus der mittelhochdeutschen Literatur wurden vor allem fünf Werke ausgewählt, die uns mit dem Wesen der Feen vertraut machen: der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven, der Wigalois des Wirnt von Gravenberg, der Erek und Iwein Hartmanns von Aue und Wolframs Parzival.

Ein letztthin abgeschlossenes Bild von der Fee in der Literatur

des Mittelalters zu geben war nicht möglich, da dazu eine intensive Betrachtung der englischen und französischen Literatur nötig gewesen wäre; diese konnte hier nur Beachtung finden, soweit sie als Quelle von Bedeutung war. Auch die Literatur des Spätmittelalters wurde nur gestreift, da hier das Feenmotiv sich verfäichert, und man von einer literarischen Tradition, die in den frühen irischen Texten wurzelt, nichts mehr spürt. Wenn man also durch diese Arbeit eine Vorstellung von der Fee gewinnt, so ist es das Bild Ulrichs von Zatzikhoven, Hartmanns und Wolframs von ihr.

A. Die Fee in der keltischen Literatur

I. Die keltische Mythologie als Grundlage für die Entstehung der Vorstellungen des Feenglaubens.

Die Stoffe der Feenmythologie wanderten zusammen mit anderen Erzählmotiven der irischen Mythologie nach Frankreich, um hier die Matière de Bretagne zu bilden, also den Erzählstoff, der als literarisches Gerüst der Artusepik dient. Nun bedarf es zwar im einzelnen umsichtiger Sorge, ob das spezielle Motiv wirklich irischen oder walisischen Ursprungs ist oder ob nicht andere Quellen, etwa antike oder orientalische, als möglich angesehen werden müssen.¹⁾ Grundsätzlich läßt sich jedoch nicht ernsthaft von der Hand weisen, daß die keltische Mythologie viele Herkunftsfragen der Artusepik löst. Machen wir uns deshalb im folgenden mit dieser eigenartigen und gegensätzlichen Welt ein wenig vertraut; allerdings will der folgende Abschnitt kein abgeschlossenes Bild dieser komplexen Materie geben, sondern kann nur andeutungsweise den Umkreis sichten, aus dem die Stoffe der Matière de Bretagne und insbesondere die Vorstellungen des Feenglaubens erwachsen.

Der keltische Herrschaftsbereich, der sich zu Beginn der antiken Geschichtsschreibung über das durch Cäsars "De Bello Gallico" ausführlich dargestellte Gebiet jenseits der Alpen und die britischen Inseln erstreckte, läßt in sich kein einheitliches Bild erkennen. Schon ihre Sprache divergiert und wird gekennzeichnet durch die lautliche Entwicklung von indogermanisch q^u .

Die zuerst auf den britischen Inseln sesshaft gewordenen Kelten hielten den ursprünglichen Lautstand bei, während er sich bei den Kelten Galliens zu p wandelte. Diese brachten bei ihrem späteren Nachrücken auf die Inseln ihren eigenen Lautstand mit sich, so daß in historischer Zeit nur noch Schottland und Irland frei von diesem Lautwandel blieben.

Unterschiede innerhalb der Gesellschaftsstruktur kennzeichnen den keltischen Raum. Während sich in Irland Formen des sakralen

1) Das am meisten diskutierte Problem in diesem Zusammenhang ist wohl der Ursprung der Gralsage, wo in der Forschung vier Möglichkeiten angenommen werden: Entsteht der Gral der frühchristlichen Legende, der keltischen Überlieferung, uralten antik-heidnischen Riten oder orientalischen Quellen?

Königtums bis tief ins Mittelalter hielten, war schon zu Beginn der römischen Eroberung Galliens das Herrschaftssystem dort im Verfall begriffen und das Königtum zum einfachen Stammesführertum herabgesunken.

Einmal durch die Besonderheit der geographischen Lage, zum anderen durch die Unberührtheit von allen historischen Veränderungen, die das Festland und England erschütterten, konnte in Irland die kulturelle Identität bewahrt werden. Wie Skandinavien ein Rückzugsgebiet für die germanische Religion bildete, so Irland für die keltische.

Die wichtigsten Zeugnisse für die keltische Religion auf dem Festland und dem römischen Teil der britischen Inseln bilden ikonographisches Material und die Darstellungen der antiken Schriftsteller, denen jedoch die grundsätzliche Gefahr zugrunde liegt, daß sie die keltische Religion zu stark aus der Perspektive ihrer eigenen betrachten, und es ihnen deshalb an Objektivität mangelt. Aus dem Bericht wurde eine Interpretation und mit Recht spricht man von einer "Interpretatio Romana".¹ Während archäologische Funde in Irland selten sind oder mangelhaft erforscht wurden, fehlen antike schriftliche Zeugnisse gänzlich, da diese nur das von den Römern eroberte Gebiet erfassen. Der Gesellschaftszustand des heidnischen Irland ist nur rekonstruierbar aus der alten keltischen Sage, die wohl nicht vor dem 8. Jahrhundert entstand und auch erst in einer vor 1106 kompilierten Handschriftensammlung, dem "lebor na h'Uidre", schriftlich fixiert wurde. Diese Sagenwelt basiert auf einer langen mündlichen Tradition, die die politischen und sozialen Zustände Irlands der ersten Jahrhunderte nach der keltischen Invasion beschreibt.

Eine wesentliche Ergänzung zur Sage bilden die irischen Gesetzestexte, deren erste viel früher als die Sagen niedergeschrieben wurden und von einer ursprünglichen indogermanischen

1) Klassisch zu diesem Thema ist der Artikel von Georg Wissowa, der noch zu einer recht positiven Einschätzung der antiken Schriftsteller, besonders Cäsars, kommt: Archiv für Religionswissenschaften XIX, 1916 - 1919, S. 1 - 49. Eine wertvolle Ergänzung zu diesem Thema bietet H. Rosenfeld, Name und Kult der Istrionen (Istvänen). ZfDA 90, 1960/61, S. 161 - 181. Siehe auch Jan de Vries, Die Interpretatio Romana der gallischen Götter. Festschrift für Wolfgang Krause, 1960, S. 204 - 213. Die negativste Einschätzung findet sich bei J. Vendryes, La Religion des Celtes, 1948, S. 251: "Mais tous les renseignements, que l'on tire des littératures classiques sont suspectés d'avoir été déformés par légèreté ou par ignorance."

Rechtskonzeption geprägt sind, wie neuere Forschungen bewiesen haben.

Das Christentum hielt vom 5. Jahrhundert an seinen Einzug in Irland und brachte die lateinische Sprache und Schrift mit, unter deren frühestem Einfluß sich eine originäre keltische Schrift entwickelte, die man als Ogam bezeichnet.

Ein einheitliches keltisches Pantheon existiert nicht, die Götter sind meist Stammesgottheiten, die nicht über einen bestimmten regionalen Rahmen hinausragen. Das vorhandene ikonographische Material ist überwiegend Produkt eines lateinisch-keltischen Synkretismus, das aber noch meist die ursprüngliche keltische Konzeption erkennen läßt, und von hieraus ist es sogar möglich, eine festland- und inselkeltische Gemeinsamkeit festzustellen. Oft wurde der Name römischer Götter auch von den Kelten übernommen. So begegnet man auch bei ihnen Juppiter, Mercurius, Mars, Apollo und Minerva.

Den weitesten Raum in der keltischen Religion nimmt die kultische Verehrung eines Kopfes ein, der wegen des Fehlens jeglicher Inschriften keiner bestimmten Gottheit zugeordnet werden kann, sondern als das Bestreben gewertet werden muß, göttliche und jenseitige Mächte als solche zu verehren. Die Verehrung eines Kopfes ist weiterhin die deutlichste Exemplifikation einer keltischen Gemeinsamkeit, die von allen drei Quellen, den Skulpturen, den Berichten der antiken Schriftsteller und dem irischen Sagenmaterial unterstrichen wird. Die bildlichen Darstellungen sind zahlreich und verschiedenartig; man findet Steinpfeiler mit reliefartig eingearbeiteten Köpfen, janus- und dreiköpfigen Darstellungen, toreutische und numismatische Arbeiten. Das verwendete Material ist Metall und Stein.

-
- 1) Die klarste und umfassendste Ausführung über den Kult des Kopfes findet sich bei Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, 1967, S. 61 - 126. "While the Celts in Europe as in the British Isles had a multiplicity of god-types and divine legends, the human head seems to have been used by them as an attempt to portray the concept of divinity and the mysterious powers of the otherworld, which concerned them so deeply." A. Ross, op.cit. S. 124. Dies korrespondiert mit der schon wesentlich früher geäußerten Ansicht von Marie-Louise Sjoestedt, die von "puissance, plus que les dieux" spricht. Marie-Louise Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, 1940, S. 24 - 37.

Die janusköpfigen Darstellungen, deren bemerkenswerteste Funde aus Irland stammen, scheinen in Beziehung zu stehen zu dem bei den Kelten weit verbreiteten Glauben an ein göttliches Zwillingspaar (s.u.S. 49). Dreiköpfige Gottesdarstellungen sind über den ganzen eurasischen Raum verbreitet, wie Felix Genzmer in seiner vorzüglichen Arbeit gezeigt hat.¹⁾ Die Funde in Irland sind bemerkenswert und unterstreichen die magisch-rituelle Bedeutung der Zahl drei, die als erste Vielheit Akzidens eines jeglichen höher entwickelten Polytheismus ist.

Ähnliche Bedeutung wie der Kult um einen Kopf besitzt die Verehrung einer gehörnten Gottheit, die in Gallien Cernunnos genannt wurde. Cernunnos bedeutet "der Gehörnte".²⁾ Die Bildnisse des Gottes kommen hauptsächlich in Ostgallien vor. Auch auf dem Kessel von Gundestrup ist er dargestellt. Es scheint sich um eine uralte Gottheit zu handeln, wie Felszeichnungen aus dem Val Camonica aus einer Zeit vor dem 4. vorchristlichen Jahrhundert bezeugen, die einen Gott mit Hirschhörnern darstellen. Selbst aus dem französischen Neolithikum ist die Darstellung einer halbmenschlichen, halbtierischen Figur mit Hirschhörnern bezeugt.³⁾

Dem Hirsch kommt in der irischen Literatur eine dominierende Rolle zu. Der Sagenkreis um den Helden Finn ist von diesem Tier bestimmt, während die Ulstersage von einem Stier erzählt. So bildet den Stoff für die Tain Bo Cualnge, dem wohl wichtigsten irischen Sagenzyklus, der Streit um einen Stier. Der Finnsage ist der Stier fremd. Man kann die Fenier als ein Hirschvolk betrachten; der Sohn und der Enkel Finns sind nach dem Hirsch benannt, die Mutter des Oisín war eine Hindin. J. Weisweiler zeigt, daß in der Ulster- und Finnsage zwei verschiedene Kulturschichten aufeinanderstoßen.⁴⁾ Der Stier ist den alten mediterranen Völkern zugehörig. Zahllose Beispiele aus

1) Felix Genzmer, Die dreiköpfige Gottheit, Bonn 1948.

2) Cernunnos leitet sich her von idg. *ker, Horn, Geweih. Der gleiche Stamm ist in nhd. Hirsch enthalten.

3) s. Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S. 105.

4) J. Weisweiler, Vorindogermanische Schichten in der irischen Heldensage, ZCP XXIV, 1953, S. 10 - 55 und S. 165 - 197.

der antiken Mythologie und Dichtung belegen dies. Der Stierkult ist aber nicht ursprünglich indogermanisch, sondern wurde von der Vorbevölkerung des Mittelmeerraumes übernommen.¹⁾

Der Hirschkult gehört einer nordisch-arktischen Kultur an. Die Frage, ob er hier den Indogermanen ursprünglich eigen war²⁾, oder von der Vorbevölkerung übernommen wurde,³⁾ kann nur schwer entschieden werden. Jedenfalls gehört er zu den ältesten Schichten der indogermanischen religiösen Vorstellungen, und Darstellungen des Hirsches treten schon auf frühen Reliefs der Hethiter plastisch vor unser Auge.

Wie Stier und Hirsch, so genoß auch das Pferd sakrale Bedeutung. Gallien besitzt eine Pferdegottheit Epona, deren Name schon die enge Verbindung zum Pferd ausdrückt.⁴⁾ Der Kult dieses Tieres ist über den ganzen keltischen Raum verbreitet und hält sich in Irland bis tief ins christliche Mittelalter, da er hier in die Riten um das sakrale Königtum integriert ist, wie ein Bericht des Giraldus Cambrensis beweist. Auch der Pferdekult steht in einer alten eurasischen Tradition, ist aber wohl jünger als der Kult des Hirsches und Elches.⁵⁾

Eponas Entsprechungen auf den britischen Inseln sind Macha und Rhiannon, wovon erstere sehr deutliche Beziehungen zu den Mächten der Fruchtbarkeit aufweist (s.u.S. 49). Rhiannon ist aus dem Mabinogi von Pwyll bekannt. Sie reitet an der Tafelrunde des Artus vorbei, um dann verfolgt zu werden, aber niemand kann sie erreichen.

Auch Epona scheint in Beziehung zu stehen zu den Mächten der Fruchtbarkeit, denn vereinzelt wird sie mit einem Füllhorn dargestellt, einer Beigabe, die für die keltischen Matres oder Matronae charakteristisch ist. Kennzeichnend für den keltischen Kulturbereich ist ein Überwiegen der weiblichen Götter,

1) J. Weisweiler, op. cit. S.195.

2) Hellmut Rosenfeld, Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmels-gott, in: Festschrift für Friedrich von der Leyen, 1963, S. 267 - 286. S. bes.S. 282-283.

3) J. Weisweiler, op. cit. S.196.

4) Epona leitet sich her von der idg. Wurzel *eq^u-, der lat. equus entspricht; das air. Wort ist ech.

5) Hellmut Rosenfeld, op.cit. S.269 - 286.

unter denen in Gallien die Matronen den weitesten Raum einnehmen. Das Verbreitungsgebiet dieser in der Dreizahl auftretenden Göttinnen erstreckt sich über das Rheinland, Ostfrankreich, Britannien und den Donaauraum. Erst seit der römischen Okkupation dieser Gebiete haben wir archäologische Zeugnisse, meist in Form von Weihesteinchen von drei sitzenden Gottheiten, die durch ihre Beigaben als Fruchtbarkeitsgöttinnen erkennbar sind. Das Auftreten bildlicher Darstellungen der Matronen erst seit der Bekanntschaft der Kelten mit den Römern bedeutet nicht, daß der Matronenkult lateinischen Ursprungs ist, wie auch vermutet wurde, obgleich synkretistische Formen in Kult und Darstellung gewiß sind, sondern die Verehrung einer weiblichen Götterdreieinigkeit in Gallien ist uralte.¹⁾ H. Rosenfeld vermutet hinter diesen mütterlichen Gottheiten die Humanisierung einer dreiköpfigen, die drei Mondphasen widerspiegelnden Mondgöttin vom Typ der dreiköpfigen Hekate.²⁾ Nun ist ein Mondkult bei den Kelten nur indirekt bezeugt, läßt sich aber schwerlich von der Hand weisen.³⁾

Auch aus Irland sind weibliche Götterdreieinigheiten bekannt, doch ist ihr Charakter stärker ambivalent; neben ausgeprägten Sexual- und Mütterlichkeitsmerkmalen tragen die Göttinnen auch kriegerische Züge. Auffallend ist das vollkommene Fehlen einer Liebesgottheit. Eine eindrucksvolle Schilderung der Macht einer weiblichen Götterdreieinigheit findet sich im irischen "Lebor Gabala Erenn (Buch der Eroberung Irlands)". Hier erscheinen Eriu, Banba und Fotla, die von den einwandernden Goidelen verlangen, das Land nach ihnen zu benennen. In wechselvollen Kämpfen zeigen sie den magischen Einfluß des Weiblichen auf den Krieg, was die Druiden und Dichter veranlaßt, gegen ihre Macht anzusingen.⁴⁾

-
- 1) Siehe hierzu Hellmut Rosenfeld, Kelten, in: Wörterbuch der Symbolik, hrsg. von Manfred Lurker, 1979, S. 296 - 298.
 - 2) Hellmut Rosenfeld, Kultur und Religion der Germanen (bis 375 n. Chr.), in: Oldenburgs Abriß der Geschichte antiker Randkulturen, München 1961, S. 17 - 38.
 - 3) Material findet sich bei J. A. McCulloch, The Religion of the Ancient Celts, 1911, S. 175 - 180. Bemerkenswert ist auch die Feststellung von Josef Weisweiler, op. cit. S. 76, daß der Austausch der idg. Wörter für Sonne und Mond im Irischen durch neuere Wortbildungen vermuten läßt, daß ursprünglich im Kult die Aussprache von sakralen Erscheinungen vermieden werden sollte.
 - 4) Das gleiche wird in der Echtra Condla berichtet (s. u. S. 20).

Schließlich einigt man sich, den Namen der Göttin Eriu als Bezeichnung der Insel für alle Zeit anzunehmen.

Als Kriegsgottheit berühmt ist die Morrigan, die zusammen mit Badb und Nemain, manchmal auch mit Badb und Macha auftritt. Trotz ihres ausgesprochen kriegerischen Charakters tragen sie alle deutliche Fruchtbarkeitsmerkmale und besitzen das Vermögen, Tier- und Vogelform anzunehmen. Daneben tritt die Macha auch gesondert auf als Dreiheit, und zwar als Macha, die Frau des Nemed, Macha, die Frau des Crunnchu, und die rote Macha.

Beherrscht wird die irische Götterwelt von der Tuatha De Danu (Volk der Göttin Danu), die so etwas wie ein keltisches Pantheon darstellt. Hier thront eine Götterdreiheit, von der zahlreiche Mythen berichten. Eine Gegenwelt zur Tuatha bilden die Famore, ein Stamm von Riesen und bösen Dämonen. In der Schlacht von Mag Tured werden jedoch die Famore von den Leuten der Tuatha De Danu vernichtend geschlagen. Die Götter der Tuatha sind männlich, und Jan de Vries führt sie auf die umstrittene Struktur der indogermanischen Götterwelt zurück, wie sie von G. Dumézil nachgewiesen wurde.¹⁾

Kultische Verehrung kam bei den Kelten auch Naturobjekten zu; so verehrte man Bäume, Flüsse, Seen und Quellen. Dieser Kult war aber dann meist mit dem einer regionalen Gottheit verbunden. Mc Culloch²⁾ glaubt, daß die Kelten den Glauben an die Göttlichkeit von Naturobjekten bei der Einwanderung in ihr späteres Wohngebiet mit sich brachten, doch ihn mit den örtlichen Kulturen, die sie bei der Urbevölkerung vorfanden, vermischten. Auch Vendryes ist von einem vorkeltischen Kult der Quellen und Flüsse überzeugt, da sich Spuren davon in jeder prähistorischen Bevölkerungsschicht finden.³⁾

Von den Gottheiten, die das Patronat über Quellen und Flüsse innehatten, erhoffte man sich die Heilung von Krankheiten, ja, selbst die Wiedergeburt vom Tode. So wird im Lebor Gabala

1) Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S.150.

2) John Arnott Mc Culloch, op. cit. S.193 - 194.

3) Joseph Vendryes, La Religion des Celtes, in: Mana, Introduction à l'histoire des religions, 2, 1948, S.280.

Erenn berichtet, wie bei der Schlacht von Moytura der Götterarzt Dianecht bei einer Quelle mit seinen drei Kindern Beschwörungsformeln singt, wodurch die erschlagenen Krieger, die man zuvor ins Wasser gelegt hat, wieder zum Leben erwachen.¹⁾ Die Opferhandlungen vollzogen die Druiden des Nachts bei Mondschein, und Eichenzweige waren ihnen unerlässlich dabei. Selbst ihr Name stammt angeblich von der Eiche (air. drys).²⁾ Die Bäume trugen einen geheiligten Charakter, besonders wenn auf ihnen Misteln wuchsen. Die Göttersäulen, die man seit römischer Zeit in Gallien findet, scheinen eine Weiterentwicklung des Baumkultes zu sein. Zahlreiche Namen sind von Bäumen hergeleitet; der Stamm der Eburonen bezeichnet sich nach der Eibe. Selbst die Vorfahren mancher Menschen waren Bäume.³⁾ In einem Kommentar zu Lukan wird berichtet, daß man die Götter durch Menschenopfer verehrte, indem man die Menschen verbrannte, ertränkte oder an Bäumen erhängte.⁴⁾ Dies unterstreicht wieder die Heiligkeit von Gewässern und Bäumen.

Wie schon die antiken Schriftsteller berichten, glaubten die Kelten an ein Leben nach dem Tode. Eine erste Nachricht hierüber vermittelt uns Diodor (V 28,6), der schreibt, bei den Kelten sei die Lehre des Pythagoras wirksam. Der Byzantiner Prokop gibt uns in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine Schilderung des keltischen Totenreiches, die auf einer ihm mitgeteilten keltischen Sage beruht. Es ist ein Reich des Grauens, Menschen können dort überhaupt nicht existieren. Es wimmelt von Schlangen, Nattern und wilden Tieren. Die Seelen der aus dem Leben geschiedenen Menschen werden mit einem Boot dort hinübergebracht. Der Name des Totenlandes ist Brittia.⁵⁾

- 1) M.L. Sjoestedt, Gods and Heroes of the Celts, 1949, S. 10. Siehe auch W. Krause, Religionsgesch. Lesebuch 13, Die Kelten, 1929, S. 30 - 32.
- 2) Jan Filip, Die keltische Zivilisation und ihr Erbe, 1961, S. 99. Als antike Quelle ist hier vor allem Plinius wichtig. Siehe hierzu: Johannes Zwicker, Fontes Historiae Religionis Celticae 1934, S. 54.
- 3) Siehe J. Vendryes, op. cit. S. 281.
- 4) Lucani Commenta Bernensia (4.-9. Jh.), in: J. Zwicker, op. cit. S. 50: "Mercurius Teutates sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium homo in caput demittitur, ut ibi suffocetur. Hesus Mars sic placatur: homo in arbor suspenditur, usque donec per cruorem membra digresserit."
- 5) Siehe hierzu: W. Krause, op. cit. S. 27 - 28.

Die Erzählung Prokops wird allgemein als eine sehr schlechte Wiedergabe gewertet. Sicherlich ist sehr viel antikes Material verwendet. Der Name Brittia deutet darauf hin, daß es sich um Britannien handelt oder wenigsten um einen Teil der Inseln. Auch andere Texte sprechen von einem keltischen Totenreich. 1)

Ein vollkommen entgegengesetzter,paradiesischer Typus von Jenseitsvorstellung begegnet uns in den Imramas (Seereisen) und in einzelnen Heiligenlegenden,von denen H.R. Patch in seiner 1950 erschienen Arbeit mit Recht behaupten kann, daß sich hier nicht nur Phantasie von Seeleuten niedergeschlagen habe, sondern,daß sie auf Gedankenbildungen des keltischen Mythos beruhen. 2)

Die Bezeichnungen sind allgemeiner Art, wie Tir Nam Beo(Land der Lebenden)oder Mag Mor (Die große Ebene).

Man dachte sich dieses Land als jenseits des Meeres gelegen oder auch am Grunde eines Sees. Verbreitet ist auch die Vorstellung, dieses Land läge in einem Hügel(Side) und stände somit mit dem Wohnsitz der Tuatha De Danu in Verbindung.

1) Siehe Jan de Vries, Keltische Religion,1961, S.248 - 261.

2) H. R. Patch, The Otherworld According to Descriptions in Medieval Literature,1950,S.28:"Whatever element may be included in the 'imrama',a considerable part is based on a fiction, derived from early celtic mythology."

II. Wort und Begriff Fee

Das Wort Fee ist dem Irischen fremd. Hier werden diese Wesen den Völkern der Side zugeordnet und mit Namen wie Fand und Liban bezeichnet. Erste Belege für das Wort Fee finden sich in der romanischen Literatur und zwar im Altfranzösischen als "fee,fae" und im Provenzalischen als "fada".¹⁾ Das Wort Fee ist abgesehen vom Rumänischen gemeinromanisch, braucht also in andere romanische Sprachen nicht entlehnt zu werden.²⁾ Afrz. "fee,fae" wird abgeleitet aus dem vulgärlateinischen "fata", dem lateinisch "fata" entspricht. Die provenzalische Form "fada" scheint wegen ihrer größeren Ähnlichkeit zu der lateinischen die ältere und ursprünglichere zu sein. Ähnlich wie bei dem Wort Legende (lat. legenda) wurde der Plural des Neutrums "fata", was Schicksalsprüche bedeutet, als femininer Singular aufgefaßt, woraus dann provenzalisch "fada", afrz. "fae,fee", ital. "fada", also alles Singularformen, wurden. Zudem erfuhr ein Abstraktum eine Personifikation.³⁾

Diese Beschränkung auf die Einzahl deutet darauf hin, daß eigentlich nur das Wort lateinischen Ursprungs ist, nicht aber die mit ihm verbundenen Vorstellungen, da die 'fata' als Schicksalsprüche mit den Parzen in Verbindung stehen und 'fata' in der Bedeutung "Schicksalsschwester" mit ihnen gar identisch ist. Diese treten aber in der antiken Mythologie stets in der Dreizahl auf, eine Vorstellung, die bei den Feen der mittelalterlichen Literatur erst relativ spät und nur vereinzelt belegt ist.

Das mhd. "fei" wurde aus dem ostfrz. "feie" entlehnt. Erste Belege finden sich bei Wolfram und Gottfried von Straßburg, bei letzterem allerdings als "fein, feine". Ein noch früherer Beleg ist bei Hartmann von Aue im Erech, V. 5156: "Fâmorgan".

- 1) Bei G.F. Benecke, W. Müller, F. Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 1854-66, findet sich unter "feie" ein Hinweis, daß das Wort deutschen Ursprungs sei, ohne näheren Nachweis allerdings. H. Schreiber, Die Feen in Europa, Freiburg 1848, glaubt, in "Fee" ein keltisches Wort zu sehen. Beide Ansichten lassen sich durch nichts wahrscheinlich machen.
- 2) L. Mackensen, Handwörterbuch des deutschen Märchens, 1930-40, S. 79.
- 3) H. Rosenfeld, Legende, Stuttgart 1961, S. 1.

Dieser erste und sicherlich sehr wichtige Beleg ist weder im Grimmschen noch in Trübners deutschem Wörterbuch berücksichtigt. In "Fāmorgân" ist der Gattungsname Fee mit dem Eigennamen Morgân zusammengezogen. Die Nähe von Fa-morgân zum afrz. "fae,fee" könnte darauf hinweisen, daß es sich hier nicht um eine Entlehnung aus dem Ostfranzösischen handelt wie bei Wolfram. Jedoch melden sich wegen der schlechten Textüberlieferung Bedenken an. Hartmann gebraucht im Iwein die durch die Handschriften A,B,D, E,I vollkommen gesicherte Form "fei", nur die Handschrift C kennt "fa". Deshalb ist es wahrscheinlich, daß auch in den uns leider nicht erhaltenen älteren Handschriften des Erech Feimorgân stand.¹⁾

Die Entlehnung aus dem Ostfranzösischen deutet schon darauf hin, daß es sich um keine rein literarische Überlieferung handelt, sondern, daß diese durch die Grenzbevölkerung beeinflusst wurde; denn die Texte, aus denen die Dichter der mittelhochdeutschen Zeit schöpften, kennen die ostfranzösische Form nicht. Weiterhin zeigt die Entlehnung, daß es anscheinend in der deutschen Mythologie oder im Volksglauben keine Wesen gab, die den romanischen Feen entsprochen hätten²⁾.

Die mittelhochdeutschen Formen "fei,feine" halten sich in Deutschland nur bis ins 16. Jahrhundert. Im 18. Jahrhundert muß das Wort Fee dem Französischen neu entlehnt werden, diesmal jedoch nicht aus der ostfranzösischen Form "fei", sondern aus der französischen Form "fée".³⁾

1) Vgl.hierzu:Ludwig Wolf in seiner Bearbeitung der Iwein-Ausgabe von Karl Lachmann und G.F.Benecke, 7.Ausgabe, Bd.2, 1968, S.107.

2) Vgl.hierzu:J.A. Walz, Fei, Fee - Elfe, Ztsch. f.dt.Wortforschung, Bd.14, 1912/13, S.190 - 210.

3) Vgl.hierzu:Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, bearbeitet von W.Betz, 7.Aufl. 1976, S.194:Fee.

III. Frühe irische Feenerzählungen

Die frühesten irischen Feengeschichten sind die Echtra Condla (Condlas Abenteuer) und die Imram Brain Maic Febail (Die Reise Brains, Sohn des Febail). Beide Dichtungen sind uns erhalten im Leber na h'Uidre, dessen Niederschrift vor 1106 erfolgt sein muß, da der Verfasser, wie chronikalisch belegt ist, zu diesem Zeitpunkt starb.

Die Versteile der Imram Brain lassen an eine Entstehung im 7. oder 8. Jahrhundert denken, wie K. Meyers linguistische Analyse des Textes zeigt, während die Prosateile einen späteren Sprachstand aufzeigen. Dies kann bei einer wesentlich späteren Niederschrift nicht verwundern, da Prosa Abänderungen viel leichter möglich macht als durch Versmaß und Reim fixierte Verse. Meyers linguistische Untersuchung wird von A. Nutts historischer Kombinationsgabe wenn auch nicht untermauert, so doch ergänzt.¹⁾ Das Handlungsgerippe ist in Prosa abgefaßt, während vor allem die visionären Schilderungen einer jenseitigen Welt den Dichter zum Vers stimuliert haben.

In der Imram Brain ist der Vers überwiegend, während die Echtra Condla fast gänzlich aus Prosa besteht. Nur einzelne Monologe der handelnden Personen sind literarisch stilisiert, weisen aber keinen Reim auf wie die Strophen der Imram Brain.

Dieser Wechsel von Vers und Prosa, den vor allem die Tain Bo Cualnge kennt, weist auch auf den archaischen Charakter der Dichtungen, denn die frühesten Belege für diese literarische Form finden sich in der alten indischen Dichtung und Untersuchungen legen nahe, daß es sich hier um die älteste Form von Literatur handelt, die den Indogermanen bekannt war.²⁾

So zeichnet sich ja auch sonst in der Mythologie, den Bräuchen und den frühen Gesetzestexten eine gewisse Verwandtschaft zu zu dem alten Indien ab.³⁾

1) K.Meyer, A.Nutt, The Voyage of Bran, 1895, Vol. I, S. 133 - 143.

2) Vgl. hierzu: Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 2 - 3.

3) Vgl. hierzu: F.R. Schröder, Ein altirischer Krönungsritus und das indogerm. Roßopfer, ZCP 16, 1927, S. 310 - 312.
D.A. Binchy, The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts, Proceed. of the British Acad. 1943, Vol. XXIX, S. 153 - 194.
Myles Dillon, op. cit. S. XII und S. 110. Hier finden sich auch weitere Literaturangaben.

1. Die Imram Brain Maic Febail

Hier nun zuerst der Text der Imram Brain in der Übersetzung von W.Krause.¹⁾ Die Prosateile sind wörtlich wiedergegeben, während die Strophen inhaltlich zusammengefaßt wurden.

"1. Fünfzig Strophen sang die Frau aus unbekannten Landen in der Halle des Hauses vor Bran mac Febail, während sein Königshaus voll von Königen war, die nicht wußten, woher die Frau gekommen, weil die Zugänge zur Burg abgesperrt waren.

2. Das aber ist der Beginn der Geschichte: Eines Tages erging sich Bran in der Nähe seiner Burg. Da hörte er hinter sich Musik. Sooft er sich aber umblickte, - stets war die Musik wieder hinter ihm. Schließlich sank er unter dem Wohllaut der Musik in Schlaf. Als er daraus erwachte, bemerkte er neben sich einen silbernen Zweig unter weißer Blüte, wobei es nicht leicht war, die Blüte von diesem Zweig zu unterscheiden. Bran brachte nun den Zweig in seiner Hand zu seinem Palast. Als dann die Scharen sich im Palaste befanden, erblickten sie eine Frau in fremdartiger Kleidung in der Halle des Hauses. Da sang sie vor Bran die folgenden fünfzig Strophen,²⁾ während die Menge es hörte und alle die Frau sahen. Sie aber sprach:"

Es folgt nun eine Beschreibung des Feenlandes Emain, das von vielen tausenden, buntgekleideten Frauen bewohnt ist. Es ist ein Land "ohne Kummer, ohne Schmerz, ohne Tod; ohne jede Krankheit, ohne Gebrechen." Ewige Freude herrscht auf dieser Insel jenseits des Meeres, deren wunderbare Schönheit immer wieder gepriesen wird. Der Gesang der Frau endet mit einer Ermahnung an Bran, sich nicht aufs Faulbett sinken zu lassen, sondern die Fahrt in das Land der Frauen zu wagen.

"31. Darauf ging die Frau von ihnen, ohne daß sie wußten, wohin. Ihren Zweig aber nahm sie mit sich. Aus Brans Hand sprang der Zweig in die Hand der Frau, und Bran hatte nicht soviel Kraft in seiner Hand, um den Zweig zu halten.

32. Am nächsten Morgen stach Bran in See. Dreimal neun Mann stark war ihre Zahl. Jede der drei Abteilungen war von einem seiner Ziehbrüder und Altersgenossen befehligt. Als er bereits zwei Tage und zwei Nächte auf See war, sah er einen Mann in einem Wagen über das Meer hin auf sich zukommen. Dieser Mann sang vor ihnen alsdann dreißig weitere Strophen und gab sich ihnen als Manannan mac Lir zu erkennen. Er verkündete, daß es ihm bevorstehen würde, einst in fernen Zeiten nach Irland zu kommen und daß ihm dort ein Sohn geboren werden würde, Mongan mac Fiachna; diesen Namen würde er bekommen. Alsdann sang er ihnen die Strophen:"

1) W. Krause, Religionsgeschichtliches Lesebuch Heft 13, Die Kelten, 1929, S.10 - 17.

2) In der Überlieferung sind es nur 28 Strophen.

Es folgt hier eine Beschreibung des Reiches des Manannan, das unter den Meereswogen liegt, über die Bran fährt, aber seinem Auge verborgen bleibt. Es herrscht einige Verwirrung darüber, ob dieses jenseitige Reich auf der Meeresfläche liegt oder unter ihr. So wird einmal "Der Glanz der See, auf der du weilst", als Erdboden bezeichnet, so heißt es aber auch an anderer Stelle: "An Baumwipfeln entlang/hat dein Schifflein Furchen gezogen; ein Wald mit herrlichen Früchten/ ist unter dem Bug deines kleinen Bootes." Es ist eine ähnliche Schilderung wie die der Feenbotin, doch wirkt sie im ganzen realistischer mit weniger wunderbaren Elementen. Schließlich gelangt Bran zu einer Insel, die von Menschen bewohnt ist, die nur lachen. Bran schickt einen seiner Männer an Land, der aber nicht mehr zurückkehrt, sondern ihnen nur Lachsalven entgegenschickt. Sie lassen ihn dort zurück.

"62. Nicht lange danach gelangten sie zu dem Land der Frauen und sahen die Führerin der Frauen in dem Hafen dort. "O Bran mac Febail, gesegnet ist dein Kommen." Aber Bran wagte es nicht, an Land zu gehen. Da schleuderte die Frau einen Fadenknäuel auf Bran, gerade über sein Gesicht. Bran wirft seine Hand auf den Knäuel. Der aber blieb an seiner Handfläche kleben. Der Faden des Knäuels lag in der Hand der Frau, und sie zog das Boot havenwärts. Darauf gingen sie in ein großes Haus. Man fand dort Betten für je ein Paar, und zwar dreimal neun Betten. Die Speise, die auf jeder Schüssel aufgetragen war, nahm vor ihnen nicht ab. Sie wähten ein Jahr dort zu sein. In Wirklichkeit waren es viele Jahre. Nicht fehlte es ihnen an Gunstbezeugungen jeder Art.

63. Einen von ihnen, den Nechtan mac Collbrain, packte das Heimweh, und er und die Seinen baten Bran, mit ihnen nach Irland zurückzufahren. Da sagte die Frau, ihre Abreise würde sie reuen. Sie gingen trotzdem. Da sagte die Frau, niemand von ihnen würde das Land erreichen, und sie würden den Mann zu sich nehmen, der von seinen Gefährten auf der Freudeninsel zurückgelassen war.

64. Sie fuhren nun, bis sie auf eine Menschenansammlung in Srub Brain stießen. Diese Leute fragten sie, wer da vom Meer her käme. Bran erwiderte: "Ich," sagte er, "Bran mac Febail." - "Wir haben seine Bekanntschaft noch nicht gemacht," sagten die anderen, "nur daß wir die 'Reise Brans' in unseren alten Sagen haben"

65. Da stürzte sich jener Mann (Nechtán) von ihnen fort aus dem Boot. Sobald er aber den Boden Irlands berührte, war er ein Aschenhäuflein, so als hätte er schon Jahrhunderte hindurch in der Erde gelegen. Da sang Bran die folgende Strophe:

Groß war die Torheit von Collbrans Sohn,
die Hand zu erheben gegen das Alter,
ohne jemand, der eine Welle reinen (Weih-)Wassers
über Nechtan mac Collbrain gösse.

66. Darauf teilt Bran den Versammelten alle seine Abenteuer von
Anbeginn mit und schrieb diese Strophen in Ogam nieder. Darauf
wünschte er ihnen Lebewohl. Von Stund an erfuhr man nichts
mehr von seinen Fahrten."

2. Die Echtra Condla

In der Echtra Condla scheint uns die früheste und einfachste
dieser Reisen in eine jenseitige Welt erhalten zu sein. Die
Sprache ist etwas jünger als die der Imram Brain, läßt aber
auch an eine Entstehung im 8. Jahrhundert denken.¹⁾

"Einstmals befand sich Condla der Starke, Sohn des Conn Hundert-
kampf, an der Seite seines Vaters im oberen Uisnech. Da sah er
sich gegenüber eine Frau in fremdartiger Gewandung. Condla frag-
te: "Woher bist du gekommen, O Frau?" - "Gekommen bin ich," sagte
die Frau, "aus den Ländern der Lebendigen, wo es nicht Tod noch
Sünde gibt, noch Vergehen. Langwährende Gelage halten wir ohne
Zurüstung; edle Geselligkeit pflegen wir ohne Streit. In vol-
lem Frieden (sid) leben wir, weshalb man uns "Volk der Side"
nennt." "Mit wem unterhältst du dich, Kind?" fragte Conn
seinen Sohn; denn niemand konnte die Frau sehen außer Condla
allein.

Die Frau antwortet: "Er unterhält sich mit einer Frau, jung,
schön, vornehm, der nicht Tod harret noch Alter. Liebe habe ich
gefaßt zu Condla, dem Starken; ich rufe nach Mag Mell, wo
König Boadach (der Siegreiche) herrscht, der ewig König sein
wird ohne Klage, ohne Kummer, seit er die Herrschaft erlangt
hat. Komm mit mir, Condla Ruad, du halsgeschmückter! licht-
roter, die gelbe Haarkrone über deinem purpurnen Antlitz wird
das Wahrzeichen deiner königlichen Gestalt sein! Wenn du mich
begleitest, wird dein Leib nicht welken: Seine Jungendlichkeit,
seine Schönheit bis zu den Offenbarungen des jüngsten Gerichts!"

Conn Cetchathach befiehlt nun seinem Druiden, gegen die Stimme
der Frau anzusingen, die daraufhin nicht mehr erscheint.

"4. Als die Frau nun vor dem mächtigen Lied des Druiden wich,
warf sie Condla einen Apfel zu. Einen Monat lang blieb Condla
ohne einen Bissen, ohne Trank noch Speise. Keine Nahrung deuchte
ihn genießenswert als nur sein Apfel. Nicht verminderte sich
der Apfel, soviel er auch davon aß, sondern blieb immer völlig
unversehrt. Sehnsucht packte da Condla nach der Frau, die er
gesehen hatte. Eines Tages, als ein Monat um war, befand sich
Condla an der Seite seines Vaters in Mag Archommin. Da er-
blickte er vor sich dieselbe Frau; und sie sprach zu ihm: "Auf
kläglichem Sitze sitzt Condla zwischen Sterblichen, Kurzlebigen,
in Erwartung eines grausigen Todes. Die ewig Lebendigen laden

1) Vgl. hierzu Julius Pokorny, Conle's Abenteuerliche Fahrt, ZCP XVII,
S. 193 - 205. Zitiert wurde hier nach W. Krause, op.cit. S. 17-19

dich ein, sie werden dich rufen zu Tethras Leuten,¹⁾ die täglich dich sehen in deines Vaterlandes Versammlungen unter lieben Gesippen."

Wieder will Conn Cetchathach seinen Druiden rufen lassen, doch diesmal hält ihn die Frau davon ab.

"6. Ebenda erwiderte die Frau und sprach also: "Du hast den schwerst erfüllbaren Wunsch, nach der Woge steht deine Sehnsucht von ihnen fort. In einem Schiff von Kristall könnten wir ihn erfüllen, wollten wir das Sid Boadachs erreichen. Es gibt noch ein anderes Land, nicht schlechter, um es aufzusuchen. Ich sehe die weiße Sonne sich senken. Wie fern auch, - noch vor Nacht werden wir hinkommen. Das ist das Land der Freude im Herzen eines jeden, das mich (wieder) bergen wird. Kein anderes Geschlecht gibt es dort als nur Frauen und Mädchen."

7. Nachdem das Mädchen seine Antwort beendet hatte, sprang Condla mit einem Satz von den Seinen fort in den Nachen von Kristall, d.h. in das fest aus Kristall gefügte Boot. Sie sahen sie sich entfernen; kaum konnte das Auge noch verfolgen, wie sie auf die hohe See ruderten. Sie wurden von Stund an nicht mehr gesehen, noch erfuhr man, wohin sie gelangten."

3. Die Echtra Laegairi

In der Märchenwelt der Imram Brain und der Echtra Condla fehlt jeder kriegerische Aspekt. Anders ist es in der uns im 'Buch von Leinster' überlieferten Echtra Laegairi. Obgleich diese umfangreichste irische Sagensammlung des Mittelalters jünger ist als das 'Lebor na h'Uidre' (allgemeine Datierung: 1160), ist diese Erzählung sehr alt. Die Prosateile gehören dem 9. Jahrhundert an, während der Vers etwas jünger ist. Besonders in den archaischen Prosateilen rückt die Sprache in die Nähe der Imram Brain und der Echtra Condla.²⁾

Einst, als Crimthan Cass König von Connacht war, fand eine Festversammlung in Enloch in Mag Ai statt. Da sahen die Männer von Connacht, wie sich ihnen ein Mann durch den Nebel näherte. Laegaire, der Sohn des Crimthan, bewillkommte ihn und fragte nach dem Grund seines Erscheinens. Der Fremde entgegnete, er sei gekommen, um um Hilfe zu bitten. Er war Fiachna mac Retach aus

-
- 1) Tethra ist der Name eines Königs der Famoire, eines sagenhaften Riesenstammes, der alten Gegner der Tuatha Dee Danann. Hier scheint "Tethras Leute" eine Art Unterweltsbewohner zu bedeuten.
 - 2) Edition der Echtra Laegairi: K.H. Jackson, Speculum XVII, 1942, S. 377 - 382. Übersetzung ins Deutsche: W. Krause, op.cit. S. 19 - 42. Siehe auch: K. Meyer, A. Nutt, The Voyage of Bran, Vol. I, 1895, S. 180 - 185.

den Feenhügeln. Sein Weib war von Eochaid, dem Sohn des Sal, geraubt worden. Zwar hatte er Eochaid in einer Schlacht geschlagen, doch sie war zu dessen Verwandten Goll, dem Sohn des Dolb, dem König von Mag Mell, geflohen, und Goll hatte ihn, Fiachna, in sieben Schlachten geschlagen. Eine neue Schlacht werde heute stattfinden, und gebe alles, was sie begehrten, für ihre Hilfe. Laegaire folgt ihm mit fünfzig Kriegern.¹⁾ Er schlägt Goll und verlangt nach der Frau des Fiachna. Sie sei in Mag Mell unter Bewachung. Laegaire geht zu diesem Platz, und die Frau wird ihm ausgeliefert, die in einen Trauergesang über die Trennung von Eochaid und Goll ausbricht. Laegaire gibt Fiachna seine Frau zurück, der ihn aus Dank mit seiner Tochter Der Greine vermählt. Auch seine fünfzig Krieger werden mit Mädchen beglückt. Sie blieben ein Jahr, dann beschloß Laegaire, wieder Irland zu besuchen. Fiachna gab ihm Pferde, warnte ihn aber, in Irland nicht abzustiegen. Sie fanden die Leute von Connacht noch versammelt, die das ganze Jahr gewartet und das Verschwinden Laegaire's betrauert hatten. "Kommt uns nicht zu nahe!" rief Laegaire. "Um von euch Abschied zu nehmen, sind wir gekommen." Crimthan, der König von Connacht, bietet ihm die Krone, das Gold und Silber des Reiches und die edlen Frauen, falls er bleibe. Laegaire antwortet mit einem Gedicht, in dem er die Schönheit der jenseitigen Welt preist. Danach geht er zurück in das Sid und teilt dort die Königswürde mit Fiachna, und nie ist er zurückgekehrt.

Dominierend in dieser Geschichte ist der kriegerische Aspekt, der von der Befreiung der Dame aus den Händen des Herrn von Mag Mell berichtet. Man erkennt leicht, daß es sich hier um einen internationalen Erzähltypus handeln muß, der nur eine spezifisch irisch keltische Modifizierung erfährt, kreist doch die Ilias um ein sehr ähnliches Thema, oder man denke an die Perseussage: Andromeda, die, an einen Felsen gefesselt, von Perseus befreit wird, indem dieser das Meeresungeheuer tötet, für das Andromeda als Fraß bestimmt war.

Dem allen liegt eines der verbreitetsten Märchenmotive zugrunde: Eine schöne Königstochter wird geraubt und von einem Drachen bewacht; ein junger Held zieht aus, tötet den Drachen, befreit die Königstochter und macht sie zu seiner Frau. Im Perseusmythos ist die Szene ans Meer verlegt und aus dem Drachen ein Seeungeheuer gemacht worden.²⁾

Wie in der Perseussage dieses Motiv eine Modifizierung erfährt, so auch in der Echtra Laegairi und zwar hier eine spezifisch irisch-keltische: Die zu Befreiende ist eine Feenkönigin, der Ort, an dem die Befreiung vollzogen wird, ist das Reich der Side,

1) In dieser Geschichte existiert keine Beschreibung der Reise in eine jenseitige Welt, ist aber in späteren Aufzeichnungen bewahrt. Vgl. hierzu: W. Krause, op.cit. S.11.

2) H. Hunger, Lexikon der griech. und röm. Mythologie, 1959, S.278.

das keltische Feenreich, das jenseits des Meeres liegt. Die Dame wird zwar nicht von einem Drachen bewacht, aber doch von Wesen, die wie dieser real nicht existieren. Besonders auffällig in der Geschichte ist, daß ein männliches Wesen als Bote der jenseitigen Welt erscheint, was die Imram Brain und die Echtra Condla nicht kennen. Bemerkenswert ist auch die Trauer der Befreiten um zwei Liebhaber, Eochaid und Goll.

A. Nutts Ansicht, der kriegerische Aspekt, der hier neu in der Vorstellung von einem jenseitigen Reich auftritt, habe seinen historischen Hintergrund in der Invasion der Wikinger in Irland, kann wenig überzeugen, da kämpferische Auseinandersetzungen gewiß älter sind und, wie die "Tain Bo Cualnge" beweist, auch ihren literarischen Niederschlag gefunden haben.¹⁾

4. Die Serglige Conculaind

Eine wesentlich komplexere und umfangreichere Form als die frühen Feengeschichten nimmt die Serglige Conculaind an, in der der größte Held der irischen Sage, besonders des Ulsterzyklus, Cuchullainn, selbst der Protagonist des Geschehens ist. Die älteste Fassung der Erzählung ist im Lebor na h'Uidre bewahrt und der hier vorhandene Text ist die Kombination zweier Versionen, die von H. Zimmer als A- und B-Version bezeichnet werden.²⁾ Die Doppelheit der literarischen Überlieferung wird offenbar, wenn in einem Teil Eithne in Gubai Cuchullainns Gattin ist und in dem zweiten Emer.

Die Sprache des älteren Teiles (B) gehört dem 10. Jahrhundert an, so daß man wohl mit Recht die andere Version (A) dem 11. Jahrhundert zurechnen kann. Ihre gemeinsame Quelle scheint durch die Echtra Laegairi beeinflußt zu sein, denn auch die Serglige Conculaind zeigt wie diese einen kriegerischen Aspekt. Außer der Feenbotin Liban erscheint auch ein Krieger, um Cuchullainn in das Jenseits zu locken, damit er gegen Eochaid Iuil kämpfe, wofür er als Belohnung die Liebe Fands erhält.

1) K. Meyer, A. Nutt, op.cit. I, S. 183 - 185

2) Heinrich Zimmer, Keltische Studien: Über den compilerischen Charakter der irischen Sagentexte im sogenannten Lebor na h'Uidre, Ztsch. f. vergl. Sprachf. auf d. Gebiet der idg. Sprachen, Bd. XXVIII, Neue Folge Bd. VIII, 1887, S. 417 - 689. Zur Serglige Conculaind siehe bes. S. 594 - 599.

Die Serglige Conculaind hat in besonderem Maße die Aufmerksamkeit der Artusforschung erregt, so vor allem in den Arbeiten von A.C.L. Brown und von Gustav Ehrismann, obgleich man schon früh erkannte, daß sie aufgrund der Komplexität ihrer Zusammenstellung nicht als die ursprünglichste Quelle gewertet werden kann.

Zusammenfassung des Inhaltes:

Die Männer von Ulster versammeln sich in Mag Muirthemni, um das Samainfest zu begehen. Ein Schwarm wunderbarer Vögel läßt sich vor ihren Augen auf dem See nieder, und die Frauen, voran König Conchobars Gattin, verlangen, sie zu besitzen. Es gelingt Cuchullainn, die Vögel zu fangen, und er verteilt sie zu je zweit unter den Frauen. Bloß für seine eigene Frau, Ethne Ingaba, bleiben keine mehr. Er tröstet sie, daß von den nächsten Vögeln, die sich auf der Ebene von Muirthemne oder der Boyne zeigen sollten, sie die beiden schönsten erhalte. Bald darauf lassen sich wieder zwei zauberhafte, mit einer goldenen Kette verbundene Vögel auf dem Wasser nieder, doch es gelingt Cuchullainn nicht, sie zu fangen. Er lehnt sich gegen einen Steinpfeiler und fällt in einen tiefen Schlaf. Zwei Frauen erscheinen ihm im Traum und schlagen ihn mit Gerten bis er beinahe tot ist. Er erwacht aus seinem Traum, hat aber die Sprache verloren. Ein Jahr lang bleibt er in Emain Macha.

Am nächsten Samainfest erscheint Oengus, Sohn des Aed Abrat, an seinem Bett, um ihm eine Botschaft zu bringen: Liban, die Frau des Labraid Luath Lam, sei beglückt, falls er, Cuchullainn, zu ihrer Schwester Fand in die Ebene von Murthemne komme. Auf Conchobars Rat hin begibt sich Cuchullainn zu dem gleichen Steinpfeiler, wo ihm im Traum die beiden Frauen erschienen sind. Liban steht plötzlich vor ihm, um ihm zu melden, daß ihre von Manannan mac Lir verlassene Schwester Fand sich in ihn verliebt habe. Falls er gegen die Feinde ihres eigenen Mannes, Labraid Luath Lam, kämpfe, wolle ihre Schwester Fand Cuchullainn ihre Liebe schenken. Der Ulster Held schickt seinen Wagenlenker Loeg nach Mag Mell, dem angenehmen Gefilde, dem Reich der Fand. In einem Boot aus Bronze gelangt er mit Liban dorthin. Als Loeg zurückkehrt, berichtet er von den Wundern, die er gesehen hat.

Hier wird die Erzählung unterbrochen durch den Bericht über die Wahl von Cuchullainns Zögling Lugaid Reoderg zum König von Tara. Ehe Lugaid die Wahl annimmt, richtet Cuchullainn noch eine lange Unterweisung (air. tecoska) an ihn über die Pflichten eines Königs. Lugaid verspricht, Folge zu leisten.

A-Version

Cuchullainn schickt seinen Wagenlenker Loeg zu seiner Gattin Emer. Diese kommt zu ihm und macht ihm Vorwürfe über sein langes Liegen, aus dem Krankheit entstehe. Der Held erhebt sich und geht nach Airbre Roir, wo ihm Liban erscheint und ihn erneut einlädt, in die jenseitige Welt der Side zu kommen. In Versen beschreibt sie die Wunder ihrer Heimat. Cuchullainn weigert sich, der Einladung einer Frau Folge zu leisten und schickt erneut Loeg. Diesmal scheint die Reise übers Land zu

gehen, da viele Ortsnamen genannt werden. Er wird von Fand aufgenommen, kehrt aber sehr bald zu Cuchullainn zurück. Erneut preist er in einer Reihe von Strophen die Wunder des Landes und die Schönheit Fands.

Endlich fährt der Held Cuchullainn mit Liban in seinem Streitwagen zu der Insel und wird von Labraid begrüßt. Allein kämpft er gegen eine große Anzahl von Feinden und schlägt sie. Seine Kampfeswut wird am Ende durch das Eintauchen in drei Fässer kalten Wassers gestillt, eine Episode, die auch zu Beginn der Tain Bo Cualnge vorkommt.

Fand und Liban besingen seine Schönheit und seinen Mut. Er verbringt einen Monat mit Fand. Danach trennen sie sich, verabreden aber ein erneutes Stelldichein nach Ibar Cind Trachta. Davon hört Emer, und sie beschließt, Fand zu töten.

Cuchullainn und Loeg waren gerade bei Schachspiel als Emer herannaht. Fand warnt ihn, und schützend stellt sich Cuchullainn vor sie. Emer beklagt sich, wie er sie vor allen Frauen und Ehrenmännern Ulsters bloßstellen konnte. Fands Vorzüge lägen nur im Reiz der Neuheit; aber wenn er wolle, so könne ihre frühere Beziehung wiederhergestellt werden.

Fand erklärt sich bereit, zurückzutreten, beklagt aber in einem Lied, daß sie, die zahlreiche Werbungen zurückgewiesen habe, nun den Mann ihrer Wahl nicht länger behalten dürfe.

Manannan war unterdessen die üble Lage der Fand bekanntgeworden, und er kommt, um sie zurückzuholen. Sie grüßt ihn in einem Gedicht, und nachdem sie ihrem Gatten versichert hat, daß sie ihn dem Cuchullainn vorziehe, verschwinden sie.

Aus Betrübniß darüber macht Cuchullainn drei Hochsprünge und drei Rechtssprünge und wandert im Wahnsinn durch die Berge. Druiden geben ihm einen Vergessenheitstrunk, und er verliert die Erinnerung an Fand. Auch Emer verliert durch das gleiche Getränk ihre Eifersucht. Manannan schwenkt seinen Mantel zwischen Cuchullainn und Fand, so daß sie sich nie wieder treffen.¹⁾

IV. Die Liebesvereinigung des Helden mit der Fee

Gemeinsam ist allen diesen Erzählungen die Vorstellung von einem jenseitigen Reich, in welchem eine Königin über eine große Schar Frauen herrscht. In der Imram Brain und der Echtra Condla gibt es neben diesen weiblichen Wesen keine Männer.

1) Erste Ausgabe der Serglige Conculaind: Windisch, Irische Texte, Leipzig 1880, S. 205 - 227. Übersetzung ins Deutsche mit Erläuterungen: Heinrich Zimmer, op.cit. bes. S. 594 - 599. Zusammenfassung des Inhalts: K. Meyer, A. Nutt, Voyage of Bran, 1895, vol. I, S. 152 - 160. Übersetzung ins Französische: Henri D'Arbois de Jubainville, L'Épopée Celtique en Irlande, Paris 1892, in: Cour de la littérature Celtique, tome V, S. 170 - 216. Neuere Textausgaben: Irish Texts Society, Serglige Conculaind, ed. by Myles Dillon, Columbia Ohio, 1941. Myles Dillon, Serglige Conculaind, Medieval and Modern Irish Series, Vol. XIV, Dublin 1953, Zur literaturgeschichtlichen Einordnung siehe: Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 118 - 123.

Erst in späteren Erzählungen herrscht neben der Königin auch ein König oder die Herrscherin ist mit einem Gott liiert, und Krieger kämpfen um die Herrschaft des Reiches.

Die Frauen, denen Brain und Condla begegnen, tragen keine Namen, sind reine Märchenwesen, während Fand und Emer Gestalten der keltischen Sage sind. Immer findet sich die Liebesvereinigung des Helden mit einem überweltlichen Wesen. Dies ist in den beiden frühesten Erzählungen keineswegs als Belohnung für eine vollbrachte Kampfeshandlung gedacht, sondern dies Motiv steht für sich und ist dominierend. Mit immer wieder neuen Einfällen, mit aller Kunst der Rhetorik, verlockt die Botin den Helden, ihr doch zu folgen. Diese Verlockung nimmt in der Echtra Condla den breitesten Raum ein, während die eigentliche Liebesvereinigung gar nicht mehr geschildert wird.

In der Echtra Laegairi ist dieser sexuelle Aspekt moralisiert worden. Der Vater Fiachna gibt dem Helden seine Tochter Der Greine zur Frau, was auf den späteren und weniger originellen Charakter dieser Erzählung hinweist.

Nach einiger Zeit des Beisammenseins verläßt der Held die Dame. wieder, wobei der Zeitbegriff stets stark relativiert ist; denn was in der jenseitigen Welt als kurz erscheint, ist im Diesseits ein unendlich langer Zeitraum.

Die Serglige Conculaind kann als die realistischste Beschreibung dieser Liebesvereinigung gelten, und durch den Streit zwischen Emer und Fand hat sie gar eine gewisse Psychologisierung erfahren. Man beachte hier auch, mit welcher Leichtigkeit Fand zu ihrem Gatten Manannan zurückkehrt. Doch bleibt die Liebesvereinigung nicht ohne märchenhafte Verklärung. Loeg berichtet:

Beautiful women - supreme joy - are the daughters
of Aed Abrat. The beauty of Fann) - brilliant name - no
queen nor king has attained it.

A.Nutt weist darauf hin, daß die Abenteuer des Brain und besonders des Condla isoliert in der irischen Literatur dastehen und nicht mit den anderen großen Zyklen verbunden sind.²⁾

Doch eben die Wahl dieses Motivs der Vereinigung des Helden mit der Feenkönigin weist sie als in der irischen literarischen Tradition stehend aus und als letztlich auch verbunden

1) Übersetzung nach M.Dyllon, Early Irish Literature, 1948, S.122.

2) K. Meyer, A.Nutt, The Voyage of Bran, I, 1895, S.266.

mit dem großen Sagenzyklus der Tain Bo Cualnge, in der das Phänomen der sexuellen Freizügigkeit realistischer gestaltet ist, ohne märchenhafte Abscheifungen.

1. H. Zimmers Interpretation der sexuellen Freizügigkeit in der irischen Literatur

Diese sexuelle Freizügigkeit korrespondiert mit der eigenartigen Welt, die nur von Frauen beherrscht ist, an deren Spitze eine Königin steht. Ließe sich hier nicht die sagenhafte Widerspiegelung eines Gesellschaftszustandes vermuten, in welchem der Frau die herrschende und agierende Rolle zukam, was man gemeinhin als Matriarchat bezeichnet?¹⁾

Den ersten, wesentlichen Beitrag zur Frage des Matriarchats bei den Kelten liefert Heinrich Zimmer, indem er das eigenartige sexuelle Verhalten der keltischen Frau, wie es uns in den grossen irischen Heldensagen, der Tain Bo Cualnge und der Fled Bricrenn, entgegentritt, darlegt.²⁾ In diesen beiden Epen sieht er zwar nicht Quellen der politischen Geschichte Irlands, wohl aber ein Abbild des Kulturzustandes vor der Christianisierung. Einen sehr wesentlichen Teil des Kulturzustandes bildet aber die Stellung der Frau, die sie in der Gesellschaft einnimmt. Das Prinzip der Gesellschaftsordnung des Cuchullainnsagenkreises ist Vaterrecht und Monogamie, daneben tragen die Frauen aber "einen unsagbar gemeinen Charakter, sofern wir sie, d.h. ihr Reden und Handeln, an dem arischen Prinzip der Gesellschaftsordnung messen oder sie mit hervorragenden Frauengestalten in der indischen, griechischen und germanischen Heldensage vergleichen."³⁾

1) Der Begriff Matriarchat (Mutterrecht) stammt von J.J. Bachofen: Das Mutterrecht, Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861. Bachofen, dessen Denken durch die Hegelsche Dialektik beeinflusst ist, sieht im Mutterrecht ein Prinzipat der Frau in allen öffentlichen und kulturellen Bereichen. Zwangsläufig muß dieser Zustand aber durch eine antithetisch verständene vaterrechtliche Ordnung abgelöst werden. In der Folgezeit erlitt der Begriff Mutterrecht eine Einengung und wurde auf die sippenhaften Bindungen des Menschen angewandt. Siehe: Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl., Tübingen 1976, S. 221 - 223.

2) Heinrich Zimmer, Der kulturgeschichtliche Hintergrund in den Erzählungen der alten irischen Heldensage, Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Berlin 1911, S. 174 - 230.

3) Heinrich Zimmer, op. cit. S. 176.

Diese These wird dann anhand von umfangreichem Material aus den beiden oben erwähnten Epen untermauert.

In der Gesellschaftsordnung, wie sie uns aus diesen beiden Epen entgegentritt, ist der Mann im öffentlichen Leben unbedingt herrschend, "während im Geschlechtsleben das Weib dasteht, daß es fordert und der Mann sich hingibt, einwilligt, daher der Mann der Verschämte und das Weib die Schamlose ist."¹⁾ Dies steht aber in Widerspruch zu einer auf Vaterrecht aufgebauten Gesellschaftsordnung, in welcher der Mann fordert, den Impuls gibt.

Nicht anzutreffen ist dieses freizügige Verhalten bei den Kelten des Festlandes, wie wir dies den Beschreibungen der antiken Schriftsteller entnehmen, die etwa seit dem 4. Jahrhundert v.Chr. Darstellungen der Kelten geben.

Bedeutsam ist, daß dieses eigenartige sexuelle Verhalten der inselkeltischen Frau als durchaus legitim erscheint, was unmöglich wäre auf dem Boden einer arisch-vaterrechtlichen Gesellschaftsordnung. Der kulturgeschichtliche Hintergrund, an den die alte irische Heldensage denken läßt, drückt den Widerstreit aus, wie er bei der Assimilierung eines vorkeltischen matriarchalischen Gesellschaftsprinzips an ein arisch-patriarchalisches Volkstum entstehen mußte.²⁾

Die These von einem vorkeltischen Matriarchat wird auch aufgegriffen von Julius Pokorny³⁾, der es in Beziehung setzt zu Resten einer solchen Gesellschaftsordnung bei den Berbern und Tuaregs. Er glaubt, daß Ende des Neolithikums (nach 2300 v.Chr.) besonders langköpfige Seefahrer mediterraner Rasse über die Straße von Gibraltar und die Bretagne nach den britischen Inseln und Skandinavien vordrangen. Diese Beziehung zwischen nordafrikanischen Völkerschaften und den Iren belegt Pokorny anhand von sprachlichen Parallelen.

1) H. Zimmer, op.cit. S.213

2) H. Zimmer kündigt darüber, wie sich dieser Assimilierungsprozeß vollzogen haben könnte, eine weitere Arbeit an, die aber nicht zur Ausführung gelangt ist.

3) Julius Pokorny, Die Sprachen der vorkeltischen Bewohner Nordwesteuropas, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 15, S.129 - 138. S.bes.S.131. Schon in ZCP 16, 1926, Das Nicht-Indogerm. Substrat im Irischen, S.125, hatte Pokorny der Zimmerschen These zugestimmt. Allgemein fand der Zimmersche Aufsatz damals starke Beachtung und Zustimmung. So bei T.P. Cross, The Celtic Elements in the Lays of Lanval and Graelant, M.P. 12, 1915, S.585 - 644, bes.S.610. W. Philipp, Weibwertung und Mutterrecht, 1942, S.66-70. R. Thurneysen, Ir. Helden- und Königssage, 1921, S.81 würdigt Zimmer nur einer Anmerkung: "Ein vollkommenes Zerrbild der irischen Frau gibt aber Heinrich Zimmer."

Zu keinem positiven Ergebnis in der Frage eines keltischen Matriarchats kommen Untersuchungen, die die alten irischen Gesetzestexte zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen.

Josef Weisweiler¹⁾ sichert in vielen Punkten die Aussage, wie wir sie bei H. Zimmer fanden, etwa, daß die keltische Frau des Festlandes weniger Freiheit genoß als die inselkeltische, wirft aber gleichzeitig H. Zimmer starke Übertreibung und Verzerrung vor. Diese Kritik ist nur zu berechtigt, da dieser in der Emphase moralischer Entrüstung des Wilhelminischen Zeitalters über beinahe 2000 Jahre zurückliegende Unzüchtigkeiten wirklich einen Mangel an Objektivität und Wissenschaftlichkeit merken läßt.

Umgekehrt scheint wiederum die Kritik von Weisweiler zu einengend zu sein, wenn er glaubt, bei der sexuellen Freizügigkeit handle es sich nur um vereinzelte Phänomene und sekundäre Gesellschaftsformen. Wir haben gesehen, daß diese Erscheinung über die Heldensage hinausgreift und ein Grundmotiv der alten irischen Literatur bildet, sich sogar, wie sich im folgenden noch zeigen wird, in anderen Literaturen wiederfindet.

Weisweiler orientiert sich hauptsächlich an Rechtsdenkmälern, die zwar in einer historisch früheren Zeit entstanden sind als die Heldensage, sich jedoch schnell als typisch indogermanisch erweisen, wie es gerade D.A.Binchy²⁾ betont, der viele Parallelen zu alten indischen Gesetzestexten findet. Schon in seiner Fragestellung ist Binchy vorsichtiger, der nicht mehr nach einem keltischen Matriarchat überhaupt fragt, sondern ob ein solches die keltischen Gesetzestexte beeinflusst habe. Er kommt aber zu einer Verneinung dieser Frage, da die von H. Zimmer als eindeutige Hinweise auf ein Matriarchat angesehenen Rechtsbeispiele sich nicht als ausschließlich keltisch erweisen. So wurde das Wergeld nicht nur an die Familie des Ermordeten gezahlt, sondern auch die Familie mütterlicherseits erhielt ein Siebtel

1) Josef Weisweiler, Die Stellung der Frau bei den Kelten und das Problem des keltischen Mutterrechts, ZCP XXI, 1939, S. 205 - 279

2) D.A. Binchy, The Linguistic and Historical Value of the Old Irish Law Tracts, Proceedings of the British Academy, 1943, Vol. XXIX, S. 153 - 194, siehe bes. S. 215: "The parallelism between the Irish and the Hindu law books, both of them the work of a privileged professional class, is surprisingly close: it extends not merely to form and technique but occasionally even to diction."

des Wergeldes. Die Verwandtschaft der Mutter, insbesondere der Bruder der Mutter, hatten das Recht einzugreifen, wenn der Vater es versäumte, ausreichend für die Erziehung seiner Kinder zu sorgen.¹⁾

Beide Sachverhalte treten aber auch im germanischen Kulturbereich auf, wo die Existenz einer matriarchalischen Ordnung nie ernsthaft in der neueren Forschung erwogen worden ist.²⁾ Allerdings finden sich auch hier Nachwirkungen einer nicht-arischen Urbevölkerung.

Wie war nun die irische Gesetzgebung und zu welchen Folgerungen berechtigt sie? Binchy spricht von einer Gesetzgebung "ex principiis", man beachtete also nicht so sehr überkommene und gewachsene Traditionen, sondern ging vom Grundsätzlichen aus, und dies war eben ein arisch-patriarchalisches Gesellschaftsprinzip. Die Gesetzgeber gehörten einer besonderen, privilegierten Klasse an, die wohl wenig Interesse daran zeigen konnten, die Traditionsformen und Verhaltensweisen der von ihnen beherrschten Bevölkerungsschicht zu legalisieren und damit allgemein verbindlich zu machen.

Wie wir aus linguistischen Untersuchungen wissen, vollzog sich auf sprachlichem Gebiet die Assimilierung der Urbevölkerung an das herrschende Keltentum sehr spät.³⁾ Dies muß doch auch Ausdruck einer kulturellen Assimilation sein. Da diese sich nur

-
- 1) Dem Vortrag Zimmers vor der Preußischen Akademie der Wissenschaft war eine Untersuchung über das Mutterrecht bei den Pikten vorausgegangen: Heinrich Zimmer, Das Mutterrecht bei den Pikten und seine Bedeutung für die arische Altertumswissenschaft, Ztsch. der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, 15. Bd., Romanische Abteil. S. 209 - 240. Dieser Aufsatz Zimmers fand in der Forschung anfänglich allgemein positive Aufnahme, so bei R. Thurneysen, ZCP 18, S. 109. J. Pokorny, ZCP 16, S. 125. W. Philipp, Weibwertung und Mutterrecht, 1942, S. 52 - 64. Doch wurden Zweifel an der frühen Datierung der Piktenchronik geäußert, und ihr Wert konnte durch eine genaue Interpretation in Frage gestellt werden. Siehe hierzu: J. Fraser, The Alleged Matriarchy of the Picts, Medieval Studies in memory of G. Schoepperle-Loomis, Paris - New York 1927, S. 407 - 412.
 - 2) D.A. Binchy, op.cit. S. 287; Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S. 139.
 - 3) Julius Pokorny, Die Sprachen der vorkeltischen Bewohner Nordwesteuropas, Innsbrucker Beiträge z. Kulturwissenschaft, Sonderheft 15, 1962, S. 129 - 138.

zögernd vollzog, konnte sie sich in der irischen Gesetzgebung nicht niederschlagen. Dies alles mindert den Wert von Rechtsdenkmälern für die Rekonstruktion eines vorkeltischen Gesellschaftszustandes.

Für den indogermanischen Charakter der irischen Gesetzgebung spricht auch, daß dem Indischen, Italischen und Keltischen Worte des Rechts gemein sind, so altirisch *huisse*, lateinisch *ius*, altindisch *yoh* und auch altirisch *brithem*.¹⁾

Es bleibt, hier nach dem grundsätzlichen hermeneutischen Wert von Rechtsdenkmälern zu fragen. Sie treten als solche doch nie mit dem Anspruch auf, eine Totalität erfassen zu wollen, wie es gerade die Literatur selbst in ihren frühesten Erscheinungen für sich fordern muß. Dies gilt selbst für ihre einfachsten Formen. Gerade dieser Anspruch kann in diesem frühen Stadium leichter erfüllt werden wegen einer geringen Komplexität der Gesellschaftsstruktur, die wegen ihres archaischen Charakters nur einen Wandel durch die Geschlechterabfolge oder kriegerische Ereignisse kennt, aber kaum von einer immanenten Dynamik gekennzeichnet ist.

Von daher ist es Literatur möglich, oft Spiegelbild ältester Zustände oder Erscheinungen zu sein, da sie das Fremde und Unerhörte zum Gegenstand ihrer Betrachtungen machen kann.²⁾

Darunter darf freilich keine bewußte Zurückwendung auf das Alte und Verschollene im Sinne der Romantik verstanden werden, sondern der Mensch in dieser frühen Zeit ist sich seiner Geschichtlichkeit gar nicht bewußt und kleidet das für ihn als nicht mehr selbstverständlich Erkannte in Mythen und Märchen. Hierin liegt natürlich auch eine gewisse Distanzierung; denn das Übernatürliche oder auch nur Außerordentliche wird sich selbst als eigen nicht zugerechnet, sondern in Mächte projiziert, die außerhalb der eigenen Ordnung stehen, aber dennoch funktionale Bedeutung für sie haben. Mc Culloch definiert dies so: "Thus, what was once a general practice, was later confined to the royal house or told of divine or heroic personages."³⁾

1) Siehe: A. Walde, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 1926, unter "ius".

2) Vgl. hierzu bes. H. Rosenfeld, Das Hildebrandlied, DVJS 26, 1952, S. 413 - 432. H. Rosenfeld zeigt, daß sich selbst steinzeitliche Elemente in der alten irischen Literatur (in der Sage von Cuchulainns Kampf mit seinem Sohn Condla) widerspiegeln können.

3) J.A. Mc Culloch, Religion of the Ancient Celts, 1911, S. 224.

Dies heißt allerdings nicht, daß der These Heinrich Zimmers hier zugestimmt werden soll; wichtig war zu sehen, daß eine Argumentation gegen ihn, die die irischen Gesetzestexte zur Basis hat, fruchtlos bleiben muß.

Man halte sich folgendes vor Augen: Eine massive Einwanderung von Kelten auf die britischen Inseln beginnt kaum vor dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, wie archäologische Forschungen gezeigt haben.¹⁾ Die Entstehung der Heldensage beginnt mit dem 6. nachchristlichen Jahrhundert, gehört der Sprache des 9. bis 19. Jahrhunderts an und ist uns in Handschriften vom 12. Jahrhundert ab überliefert. Der Beginn eines Assimilierungsprozesses einer vorkeltischen Bevölkerungsschicht an die keltische Herrenschicht lag zur Zeit der Entstehung der Heldensagen also etwa tausend Jahre zurück.

Aufgrund ihrer kriegstechnischen und kulturellen Überlegenheit konnten die einwandernden Kelten den britischen Raum schnell und sicher in ihre Hand bekommen. Die Vorbevölkerung konnte also ihr eigenes Kulturgut nicht in lang sich hinziehenden Kämpfen behaupten. Sie machte aber andererseits den größten Bestandteil der neu sich bildenden Gemeinschaft aus. Die Schätzungen schwanken hier zwischen 50 und 95%. So bleibt zwar viel Raum für ein vorkeltisches Substrat, dem jedoch nie die formende und verformende Hand der indogermanischen Eroberer fehlen kann. Mithin mutet die Ansicht von Heinrich Zimmer, eine vorarische, matriarchalische Gesellschaftsstruktur habe sich in so direkter und unmittelbarer Weise in der irischen Heldensage niedergeschlagen, etwas naiv und unkritisch an.²⁾

1) Anne Ross, Pagan Celtic Britain, 1967, S. 14 - 15, sieht in ihrer vorzüglichen Arbeit drei Phasen einer Invasion als gesichert an, deren erste (etwa 600 bis 450 v. Chr.) nur eine sehr dünne Spur hinterlassen hat, während die eigentliche Besiedlung mit der 2. Phase (um 250 v. Chr.) identisch ist. Die dritte Phase (um 100 v. Chr.) war nur für den Süden Englands relevant. Als wenig überzeugend erscheint die Ansicht von Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. XI, die Besiedlung habe um 900 v. Chr. begonnen.

2) Man bedenke in diesem Zusammenhang auch die Forschungsergebnisse von J. Pokorny, Das Nicht-Indogermanische Substrat im Irischen, ZCP 16, 1926, S. 95 - 144. Die von ihm gefundenen sprachlichen Elemente zeigen, daß erst sehr spät und in wenig ausgeprägter Form ein nicht-indogermanisches Substrat im Irischen belegbar ist.

2. Die sexuelle Freizügigkeit und das sakrale Königtum

Einen anderen Versuch, die "Unzüchtigkeit" der keltischen Frau, insbesondere der Medb, "in deren Schatten es stets zwei Männer gab (air. Ni raba-sa riam con fer ar scath araile ocum),"¹⁾ zu erklären, unternimmt Thomas O'Maille.²⁾ Er sieht in Medb, die ja in der Tain Bo Cualnge und auch in den ältesten irischen Annalen als historische Persönlichkeit erscheint, die Personifikation der Herrschaft über Irland.

Hierzu führt er als frühesten literarischen Beleg ein Gedicht des 9. Jahrhunderts an: "The Leinstermen of the blades gave the kingship to the son of the king of Ireland, until Medb mated with the son, Cormac was not king of Ireland."³⁾

Aus dieser Bedeutung der Medb als Herrschaft über Irland wird auch, so glaubt Thomas O'Maille, ihr eigenartiges sexuelles Verhalten erklärbar. Der ständige Wechsel der Gatten und Liebhaber, wie er uns besonders deutlich in der Heldensage entgegentritt, ist die poetische Fixierung eines Kultes, in welchem der neugewählte König durch eine kultische Hochzeit mit der Göttin Medb die Herrschaft über Irland erwarb. Da diese Herrschaft entweder zeitlich begrenzt war, man findet Spuren eines sieben Jahre währenden Königtums, oder aber die Macht beim Tode eines Königs an die Göttin zurückfiel, mußte sie als Gattin einer großen Anzahl königlicher Gemahle erscheinen. Wenn es oben hieß, daß stets ein Mann noch im Schatten des anderen war, so bedeutet dies, daß es stets viele Anwärter auf die Königswürde gab. Zuspruch erfuhr O'Maille zuerst von Rudolf Thurneysen, der Medb aber weniger allegorisch aufgefaßt wissen wollte: "O'Maille sieht in Medb die Personifikation der Herrschaft, (sovereignty of Ireland). Ich möchte es weniger allegorisch fassen und eher vermuten, daß in einer frühen Zeit bei gewissen Stämmen die Königswürde durch eine mystische Ehe mit der Göttin Medb angetreten und geweiht wurde. Da Medb eher die Trunkene als die

1) Josef Weisweiler, Die Stellung der Frau bei den Kelten und das Problem des Keltischen Mutterrechts, ZCP XXI, 1939, S. 205 - 279. Zitat: Seite 232.

2) Thomas O'Maille, Medb Cruachna, ZCP 17, 1927/28, S. 129 - 146.

3) Thomas O'Maille, op.cit. S. 139.

Berausende bedeutet, vollzog sich die Vereinigung vielleicht in einem rituellen Rausch."¹⁾

Die Bedeutung der Medb als Personifikation der Herrschaft über Irland oder auch enger begrenzter Gebiete läßt sich aber nicht wegdiskutieren, wie auch Josef Weisweiler anhand von umfangreichem Material zeigt.²⁾ Diese Vorstellung erhält sich in Irland bis in jakobitische Zeit.

Etwa gleichzeitig mit Weisweilers Buch erschien ein Aufsatz von Thomas F.O'Rahilly, der noch einmal sehr genau die literarischen Zeugnisse dieses mythologischen Schemas der Vereinigung einer weiblichen Gottheit mit dem Thronprätendenten, wodurch dieser seine herrscherliche Gewalt erhält, untersucht.³⁾ Besondere Beachtung schenkt er der Erzählung "Baile in Scail."⁴⁾

Hier wird eine Königin dargestellt, die auf einem kristallinen Thron sitzt, vor dem ein Kessel mit einer roten Flüssigkeit steht, aus dem sie schöpft und das Getränk in einem goldenen Becher dem neugewählten König Irlands überreicht. Die Königin aber ist Fleth Erenn, was Herrschaft über Irland bedeutet.

In dieser Erzählung haben die ursprünglichen Mythologeme schon eine starke literarische Stilisierung erfahren, Einfluß antiker Dichtung ist an manchen Stellen evident, was O'Rahilly, der naturmythologisch orientiert ist, dazu verleitet, in der Überreichung des Bechers ein primäres Element zu sehen. Da die Sonne in der irischen Mythologie als goldene Schale verstanden wurde, wird der Becher zum Sonnensymbol, die ihn tragende Göttin anthropomorphisch als solare Gottheit interpretiert. Nun zeigt das sakrale Königtum allerdings eine starke Tendenz, sich mit astralen Vorstellungen zu verbinden.⁵⁾ Trotzdem bleiben seine Thesen sehr hypothetisch. Jedenfalls ist der Kessel in

-
- 1) R. Thurneysen, Allerlei Keltisches, ZCP 18, 1930, S. 100 - 110.
 - 2) Josef Weisweiler, Heimat und Herrschaft, Schriftenreihe d. Deutschen Gesellsch. f. kelt. Studien, Heft 11, 1943, S. 91 - 93.
 - 3) Thomas F.O. Rahilly, On the Origins of the Names Erain and Eriu, Eriu 14, 1946, S. 7 - 28.
 - 4) Zu dieser Erzählung siehe: Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 107 - 109. R. Thurneysen, Baile in Scail, ZCP 20, 1936, S. 213-227, glaubt an eine Entstehung dieser Erzählung im 11. Jahrhundert.
 - 5) Siehe: E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 1958, S. 87.

dieser Erzählung ein deutliches Fruchtbarkeitssymbol, da ähnliche Vorstellungen aus der vedischen, nordischen und finnischen Mythologie bekannt sind.¹⁾

Anregungen zum Thema "king and goddess" nimmt auch in neuerer Zeit Proinsias Mac Cana auf.²⁾ Er zeigt, wie sich die Heirat von lokaler Gottheit und König in anderen Texten der frühen irischen Literatur niederschlägt. Hier wird auch wieder der Aspekt der sexuellen Vereinigung deutlich, der in "Baile in Scail" fehlte, dafür aber in den Sagen um die Medb um so deutlicher hervortrat. Mac Cana verdeutlicht dies an der Erzählung "Mor Muman Ocus Aided Cruanach meic Alichine". Mor Muman ist eine häßliche, in Lumpen gehüllte Frau, die sich aber sogleich in eine strahlende Prinzessin verwandelt, nachdem der rechtmäßige König seine Scheu überwunden hat und ihr geneigt ist. Hier hat das Thema von "king and goddess" schon eine märchenhafte Gestaltung gefunden, und dadurch nimmt dieses ursprünglich einfache mythologische Modell eine größere Komplexität an. Mac Cana arbeitet folgende Typen heraus:

1. Eine Hexe verwandelt sich in eine wunderschöne Dame, nachdem der Held, der zum König auserwählt ist, sie umarmt hat.
2. Ein wildes, umherschweifendes Weib gewinnt ihre Schönheit wieder durch den Beischlaf mit dem rechtmäßigen König.
3. Ein Mädchen von königlicher Geburt wächst unter Hirten auf und wird wieder in den ihr gebührenden Stand erhoben durch die Heirat mit einem König.³⁾

Die Argumentation in der neueren Forschung ließe sich so zusammenfassen: Es ist nicht mehr wie ursprünglich bei H. Zimmer zur Erklärung der sexuellen Freizügigkeit der keltischen Frau ein zum Matriarchat hin tendierender Kulturzustand relevant, sondern die frühe irische Dichtung zeigt in der Darstellung des eigenartigen sexuellen Verhaltens ihrer weiblichen Protagonisten starke Einflüsse des sakralen Königtums. Aber auch hier wurde die eminente Bedeutung der Frau als Spenderin

1) Siehe: Wolfgang Krause, op.cit. S.29.

2) Proinsias Mac Cana, Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature, Etudes Celtiques, Vol. VII, 1955/56, S.76 - 114 und S.356 - 413, fortgesetzt: Etudes Celtiques, Vol. VIII, 1958/59, S. 59 - 65.

3) Ein letzter, abschließender Aufsatz erschien von Rachel Bromwich, Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays, Etudes Celtiques, Vol. IX, 1960/61, S.439 - 474. Sie untersucht die Beziehungen des Themas "king and goddess" zur altfranzösischen Literatur.

politischer Macht deutlich, weshalb die Frage auftritt, ob nicht eine soziale Struktur in einen sakralen oder numinosen Bereich projiziert wurde.¹⁾ Hierauf läßt sich nur eine Antwort durch eine intensivere Beschäftigung mit dem sakralen Königtum finden.

3. Die ethnisch-anthropologische Struktur des sakralen Königtums

Eingeleitet wurde die Diskussion um das sakrale Königtum durch J.G Frazer, der den Kult der Diana von Arcia am See Nemi zum Ausgangspunkt seiner neunbändigen Untersuchung macht.²⁾

Als besonders wichtig muß der 3. Band "The Dying God" angesehen werden, da hier die genauen Beziehungen zwischen der Fruchtbarkeit des Landes und der Inthronisation und Tötung des Priesterkönigs herausgearbeitet sind.

Lange Zeit blieb das sakrale Königtum ein Gegenstand ethnologischer Forschung, seine Relevanz für die Literaturwissenschaft wurde wenig beachtet. Erst in neuerer Zeit wurde die Diskussion von Orientalisten wieder neu angeregt, die in einem Kongreß, der 1956 in Leyden stattfand, ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.³⁾

Spuren des sakralen Königtums finden sich bei fast allen indogermanischen Völkern, doch haben wir seine stärkste Ausprägung bei ihren östlichsten und westlichsten Vertretern, den Indern und Inselkelten.

- 1) Einen anderen Versuch, die sexuelle Freizügigkeit der keltischen Frau zu erklären, unternimmt Wolfgang Philipp in seiner 1942 erschienenen Dissertation: W. Philipp, Weibwertung und Mutterrecht, Diss. Königsberg 1942. Er ist aber gefährlich vom nationalsozialistischen Rassendenken beeinflusst. So wird das oben diskutierte Phänomen rassenpsychologisch interpretiert, indem W. Philipp solche wenig greifbaren Begriff wie "Weibmächtigkeit" und "Mächtigkeit des weiblichen Körpers" einführt. Von Th. O'Maille wird keine Kenntnis genommen, H. Zimmer dagegen uneingeschränkt gelobt. Trotz dieser falschen Wertung und Interpretation ist diese Arbeit als Materialsammlung wertvoll.
- 2) Sir James George Frazer, The Golden Bough, (A study in magic and religion), 3. Edition, London- New York 1963. Zur vergleichenden Methode Frazers siehe Martin P. Nilson, Geschichte der griechischen Religion, 3. Aufl. 1967, S. 8
- 3) Die dort gehaltenen Vorträge sind zusammengefaßt in: Studies in the history of religions, (Supplement to Numen) IV, The Sacral Kingship, 1959.

Die Typologie des irischen sakralen Königtums ist von Maartje Draak und Jan de Vries deutlich herausgearbeitet worden.¹⁾

Ich halte mich im folgenden an ihre Ausführungen.

Der König ist für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortlich.

Um diese zu gewährleisten, muß er an Körper und Geist unversehrte sein. Zuweilen wird auch berichtet, daß der König am Kampf nicht teilnehmen darf, um seine Unversehrtheit zu garantieren.²⁾ Ein Netz von Taburegeln (air. gessa) umspinnt ihn.

In Irland herrschte Wahlkönigtum. Um den König so als den Richtigen und Rechtmäßigen auszuweisen, mußten Wahl und Inthronisation durch bestimmte Riten sanktioniert werden, die sehr verschieden und auch unterschiedlichen Ursprungs waren. So wird berichtet, daß der neugewählte König von Tara auf einen Stein treten mußte, der, falls die Wahl rechtmäßig war, aufschrie. Oder der König mußte einen Krönungsmantel anziehen. Falls dieser paßte, konnte er mit einem Wagen zwischen zwei eng gegenüberstehenden Felsen hindurchfahren, und seine Wahl war damit bestätigt.

Ein anderer Brauch war das "tarbess". Ein Stier wurde geschlachtet, und einer der Wahrsager (air. fili) aß sich übermäßig satt an dem Fleisch des Tieres. Danach verfiel er in Schlaf, in welchem ihm der zukünftige König im Traum erschien. Von einem sehr barbarischen Ritus berichtet Giraldus Cambrensis in seiner Topographie Irlands. Der designierte König mußte vor den Augen aller eine Stute besamen. Anschließend wurde das Pferd geschlachtet, und der König badete in einer Suppe, die man aus dem Fleisch des Tieres herstellte.

Dieser Bericht, der am deutlichsten dokumentiert, welche archaischen Schichten sich in der keltischen Religion erhalten haben, stieß anfangs auf Unglauben. Dann nahm man an, dieser Brauch sei vorkeltisch, doch zeigte Franz Rolf Schröder seine Parallelität zum altindischen Asmavedha.³⁾ Allerdings ist es hier ein Hengst, der mit weißen Tüchern erwürgt wird. Eine

-
- 1) Maartje Draak, Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland, in: Studies in the history of religions IV, The Sacral Kingship, 1959, S. 651-663. Jan de Vries, Keltische Religion, 1959, S. 234 - 247.
 - 2) Dieses Motiv tritt auch in der Erzählung "Tochmarc Emere" auf, als Scathach Cuchullainn daran hindern will, am Kampf teilzunehmen. Siehe: Kuno Meyer, The Oldest Version of Tochmarc Emere, Revue Celtique 11, 1890, S. 434 - 457.
 - 3) Franz Rolf Schröder, Ein altirischer Königsritus und das indogermanische Roßopfer, ZCP 16, 1927, S. 310 - 312.

Priesterin umschreitet das Tier einigemal und legt sein Genital in ihren Schoß.

Die Verleihung der Herrschaft durch eine lokale Gottheit wurde oben schon behandelt.

Man sieht die große Unterschiedlichkeit all dieser Inthronisationsriten, was doch auch eine Verschiedenartigkeit des Ursprunges nahelegt. Ob diese nun alle indogermanischen Ursprunges sind, läßt sich schwerlich mit Sicherheit sagen, da wir es hier mit sehr archaischen religiösen Strukturen zu tun haben, die sehr vielen Völkern gemein sein können. Diese Verschiedenartigkeit macht es auf jeden Fall wahrscheinlich, daß einheimische, also vorkeltische Elemente in diese Inthronisationsriten aufgenommen wurden.

Der Stier, dem im "tarbfess" als Opfertier eine so zentrale Funktion oblag, nimmt eine beherrschende Stellung innerhalb der altirischen Heldensagen ein. Hier allerdings nur im Ulsterzyklus, während für die Sagen um Finn und Ossian der Hirsch kennzeichnend ist. J. Weisweiler weist nach, daß dieser Unterschied von Stier- und Hirschkultur in seiner Bedeutung für die historisch-ethnische Schichtung Altirlands erklärbar ist aus der Überschneidung einer mittelmeerischen und einer nordisch-arktischen Kulturschicht.¹⁾

Der Stier ist den alten mediterranen Völkern zugehörig. Zahllose Beispiele aus der antiken Mythologie und Dichtung belegen dies. Der Stierkult ist aber nicht ursprünglich indoeuropäisch, sondern die einwandernden Indogermanen übernahmen diesen Kult von der Vorbevölkerung des Mittelmeerraumes.²⁾

1) Josef Weisweiler, Vorindogermanische Schichten in der altirischen Heldensage, ZCP 24, 1953, S. 10 - 55 und 205 - 279.

2) Josef Weisweiler, op.cit. S.77, verweist auf F.Altheim, Italien und Rom, I, Amsterdam - Leipzig 1941, S.50 - 51: "Ein großes Reich des Stiergottes zog sich quer durch den mittelmeerischen Raum von Vorderasien bis Spanien. Als die indogermanischen Stämme von Norden und Nordosten her, von jenseits der Alpen und aus dem Inneren des Balkans auf die Apenninenhalbinsel einwanderten, sind sie in sein Reich eingebrochen. Sie übernahmen den Stiergott von den älteren Kulturen, auf die sie stießen, und verleibten ihn dem Bestand der eigenen Vorstellungen ein."

Was für die einwandernden Griechen und Italiker zutrifft, gilt aber auch für die westliche Randkultur, Altirland¹⁾. Wir haben also im "tarbfess" eine Vermischung von vorindogermanischem Stierkult und religiös-politischen Vorstellungen der einwandernden Kelten.

Eine ähnliche Schichtung liegt bei der Heirat des Königs mit einer lokalen Gottheit vor. Wir sahen oben, daß in einem rituellen Rausch der neugewählte König sich mit der Göttin des Landes, deren Inkarnation wohl jeweils eine Priesterin darstellte, sexuell vereinigte und so die Herrscherwürde übernahm. Hier liegt wohl eine Form des "hieros gamos" vor, also des Beischlafes göttlicher Personen, wovon die antike Mythologie berichtet.²⁾

M.P. Nilson sieht im "hieros gamos" die Auswirkung eines Fruchtbarkeitsritus, wie er überall in Europa praktiziert wurde, nämlich des Beischlafes auf einem Acker, wodurch der Ertrag des Feldes gesteigert werden sollte.³⁾ Diesem Brauch, der einer bäurisch-agrarischen Kulturschicht angehört, fehlt der Herrschaftsaspekt, wie wir ihn in Altirland kennengelernt haben. W. Mannhardt zeigt, daß sich Formen des Beischlafs auf einem Acker in einzelnen Gebieten Europas bis in die moderne Zeit erhalten haben.⁴⁾

- 1) Siehe: Josef Weisweiler, op.cit. S.77: "Was im Süden für die indogermanischen Griechen und Italiker, das gilt im Westen für die indogermanischen Kelten: Sie fanden in Gallien und auf den britischen Inseln die letzten Ausläufer der mediterranen Stierkultur und gaben sich ihr willig hin."
- 2) Besondere Beachtung fand in der Forschung die Sage von Jason, der mit Demeter, der Spenderin und Hervorbringerin des Getreidesegens, auf dreimal gepflügtem Saatfeld ruhte. Siehe hierzu W. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Straßburg 1884, S.238 und J.G. Frazer, The Golden Bough, Bd. 5, S.69.
- 3) M.P. Nilson, Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.Abt., 2.Teil, 1. Bd. Geschichte der Griechischen Religion, München 1967, S.120.
- 4) W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1. Bd. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, 2. Aufl. Berlin 1905, S. 469 und S.480 berichtet Mannhardt von einem Brauch auf der Insel Moon (Estland). "Der Mooner symbolische Vermählungsbrauch rührt wieder an eine eigentümliche Reihe von Sitten, deren charakteristisches Kennzeichen dies ist, daß Mann und Weib verbunden sich auf dem Acker wälzen." Hier auch weitere Beispiele für ein ähnliches Brauchtum aus England, der Ukraine, Deutschland.

Tacitus berichtet von einem verwandten Kultus bei den östlichen Nachbarn der Kelten, den Germanen. ¹⁾

Sie verehrten Nerthus, die einem Priester in einem heiligen Hain erschien. Sobald dieser ihre Ankunft wahrgenommen hatte, fuhr er sie in einem mit einem Tuch bedeckten und von zwei Kühen gezogenen Wagen überall durch die Lande. Bei der Rückkehr wurden Wagen, Tuch und sogar die Gottheit selbst in einem verborgenen See gewaschen.

Seit Mannhardt hat sich die Auffassung durchgesetzt, es handle sich hier um die sogenannte heilige Hochzeit mit nachfolgender Lustration, weniger eins ist man sich jedoch in der Frage der Herkunft des Kultes. ²⁾

Kehrt man zu der irischen Form des hieros gamos zurück, so verwundert es, daß ausgerechnet ein vorkeltischer Brauch sich in einem Königsritus der herrschenden Kriegerkaste wiederfindet, doch muß man die Homogenität beachten, die zwischen der keltischen Form der heiligen Hochzeit und dem sakralen Königtum besteht. Beiden ist die Funktion gemeinsam, nämlich das Gedeihen und die Fruchtbarkeit des Landes. Auch im Roßopfer, wovon Giraldus Cambrensis berichtet, wurde der Fruchtbarkeitsaspekt deutlich. Da diese Bräuche großen Teilen der europäischen Urbevölkerung gemein waren, werden die Kelten auf ihren Wanderungen sicherlich schon vor ihrer Invasion in Irland diesen Ritus kennengelernt haben.

Wir haben es hier mit Urformen der Religion zu tun, die polygenetischen Ursprungs sind, denn auch außerhalb Europas treffen wir ein ähnliches Brauchtum an. ³⁾

1) Tacitus, Germania C 40.

2) Vgl. hierzu Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2. Aufl. Berlin 1956, in: Grundriß der germanischen Philologie Bd. 12, S. 467 - 472. Er wendet sich gegen die Auffassung, hier läge ein Kult des Gebärens vor. Auch die These eines orientalischen Ursprungs dieser Fruchtbarkeitsriten lehnt er ab und weist darauf hin, daß hier Urformen der Religion vorlägen, die sich im Bereich ackerbauender Völker immer wieder entwickeln.

3) Vgl. hierzu J.G. Frazer, The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. II, London 1963, S. 97: "Intercourse of sexes, practised in order to make the crops grow." Besonders bemerkenswert sind Beispiele eines Indianerstammes aus Zentralamerika und solche bei den Javanesen.

Deutlich wurde hier die zentrale Funktion der Frau, die aber auf den kultischen Bereich beschränkt blieb. Jedoch zeigt das sakrale Königtum eine Tendenz, diese biologischen Vorstellungen auf einen politischen Funktionalismus der Frau auszudehnen. Dies wird besonders deutlich in einigen afrikanischen Kulturen, wovon Leo Frobenius berichtet.¹⁾

Hier hat das sakrale Königtum seine wohl reinste und archaischste Ausformung gefunden. Der König wird nur auf eine bestimmte Zeit gewählt, höchstens aber vier Jahre. Während dieser Zeit ist er für die Fruchtbarkeit des Landes verantwortlich und darf nicht am Kampfe teilnehmen, denn eine Verletzung oder Krankheit würde seinen Tod fordern. Das Ende seiner Regierungsperiode ist ein Akt ritueller Tötung. Die Priester (Wanganga) werfen die Würfel. Das Urteil lautet stets: "Der König muß sterben." Der Auftrag wurde immer in der gleichen Weise ausgeführt. "Die Wahosi, die erste und selbstständig repräsentierende Gattin des Makoni, dieselbe, die mit ihm gemeinsam in feierlichem Ritual das erste Feuer seiner Würde entzündet hatte, mußte ihn in einer Neumondnacht mit einer Schnur aus den Fußsehnen des Rindes erdrosseln." (Frob. S.134).

Aus einem anderen Gebiet der süderythrischen Kultur hören wir: "Nach Herren Wieschhoffs Bericht wählte die jüngste Frau des Königs, genannt Mukaranga, den neuen Thronfolger, und beide zusammen führten dann den Mord aus. Zu einer festgesetzten Zeit knebelte die Mukaranga die Tür der Hütte des Königs zu. Die Eingeborenen nennen das Chikuli. Und während der Nacht bricht der Thronfolger mit einigen Gehilfen in die Hütte ein. Der König wird erdrosselt, andere sagen, es würde ihm die Kehle durchgeschnitten. Der Mörder ernennt sich dann selbst zum König und alles Volk huldigt ihm. Die Mukaranga macht der König dann zu seiner neuen Hauptfrau (Wahosi) als Zeichen für die Hilfe, die sie ihm bei der Ermordung des Königs geleistet hat. Der neue König wird zwar von der Mukaranga erkoren, doch kommen immer nur Mitglieder der königlichen Familie in Frage." (Frob. S. 223 - 224)

¹⁾ Leo Frobenius, Erythräa, (Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes), Berlin - Zürich 1931. Im folgenden erscheinen die Seitenangaben der Zitate im Text.

Deutlich tritt auch der Fruchtbarkeitsaspekt hervor: "Im großen Tempel von Simbabwe wohnten der Überlieferung nach vordem neben anderen Frauen die jungen Töchter der Könige, die besonders in der Zeit mangelnden Regens emsig der Liebe frönen mußten..... Eine andere Gruppe waren diejenigen, welche rituell der Hurerei lebten"(Frob.S. 203). "Um so auffallender ist es, daß dieses Prinzip (Keuschheit) auf die Wasarre, die Königstochter, keine Anwendung findet. Ja, es ist berechtigt, vom Gegenteil zu sprechen. Die Wasarre hatten zu allen Zeiten das Recht, wann und wie die Laune sie führte, über ihren jüngeren und älteren Körper zu verfügen Dieses Recht zur freien Hingabe hatte aber durchaus nichts von Sittenlosigkeit an sich. Im Gegenteil: Leidenschaftliche Hingabe war sogar Postulat"(Frob.S. 120). Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, mögen genügen, um zu zeigen, welche vorzügliche Stellung der Frau in dieser süd-erythräischen Kultur zukam, die sich besonders manifestierte in der Funktion, die sie innerhalb der Riten des sakralen Königtums einnahm. Diese Wichtigkeit im sakralen Bereich korrespondiert mit einer solchen im politischen.

"Auffallenderweise sind am Hofe eines Makoni die Frauen einflußreicher als die Männer. Die großen machtvollen Männer, die wir an anderen afrikanischen Höfen verwandter Staatsarchitektur treffen, fehlen im hiesigen Simbawoye fast ganz oder sind nur blasse Erscheinungen "(Frob. S. 118). "Der König hat Macht über alle Männer. Umsoweniger Macht hat er über die Frauen. Die Frauen, die ja schon durch die Tatsache ausgesprochenen Privatbesitzes eine hervorragende Individualstellung einnehmen, lassen sich auch vom König nichts anbefehlen. Nur eine Frau gibt es, die etwas über die Frauen bestimmen kann, das ist die Wahosi." (Frob. S. 127).

Man sieht also, daß das sakrale Königtum in seiner archaischesten Form eine von biologischen Vorstellungen geprägte Staatsideologie und Staatsorganisation aufweist, in der zwangsläufig der Frau eine besondere Rolle zukommt, und sich so Herrschaftsstrukturen bilden, die deutliche mutterrechtliche Züge erkennen lassen, ein Aspekt, der z.B. dem germanischen sakralen Königtum fehlt.¹⁾

1) Zum germanischen sakralen Königtum siehe: Otto Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, Studies in the history of religions, IV, The Sacral Kingship, 1959, S.664 - 701.

Spuren einer ähnlichen religionssoziologischen Struktur mögen sich vielleicht im mittelmeeerischen Raum finden, worauf A. Allwohn aufmerksam macht.¹⁾

Mit diesem Beispiel einer dem Irischen so fern liegenden Kultur sollte nicht der Nachweis erbracht werden, daß in Irland ein Matriarchat vorgelegen haben muß, nur weil in dieser süderythräischen Kultur sakrales Königtum und Matriarchat unabdingbar miteinander verbunden sind. Jedoch wurde offensichtlich, daß eine solche Gesellschaftsstruktur für die Erhaltung und Entwicklung des sakralen Königtum durchaus konstitutiv sein kann. Seine deutlichsten Ausformungen findet das sakrale Königtum gerade dort, wo ein starkes vorindogermanisches Substrat für die Morphologie der Kultur symptomatisch ist, nämlich in Indien und Altirland.

Auch sollte hier kein Bekenntnis zur vergleichenden Methode Frazers abgelegt werden, die ihr Recht zu Vergleichen nicht in einer gemeinsamen Abstammung suchte, sondern von einer gewissen Kongruenz der psychischen Veranlagung des Menschen überzeugt war. Aber auch in der neueren Forschung wurde wieder deutlich, daß sich Mythisches auf gewisse Grundformen des Denkens reduzieren läßt.²⁾ Aus dieser Sicht ist der oben eingeschlagene Weg berechtigt.

4. Die Rolle der Frau innerhalb des keltischen sakralen Königtums

Der Fruchtbarkeitsaspekt, der sich in der Überreichung der Herrscherwürde durch eine lokale Gottheit ausdrückte, konnte oben betrachtet werden. Die irische Sage scheint die Perspektive, aus der heraus sakrales Königtum und vorzügliche Wertung der Frau in Relation zueinander stehen, noch erweitern zu wollen. Die Rennes Dindsenchas, eine Sammlung mittellirischer Texte über berühmte Ortsnamen in Irland, berichtet: "When Niall of the Nine Hostages, son of Eochaid (Muimédon) went over the

- 1) A. Allwohn, Der religionspsychologische Aspekt des sakralen Königtums, in: Studies in the history of religions, IV, The Sacral Kingship, 1959, S. 37 - 47. Die Ansichten Allwohns wirken sehr hypothetisch und pauschal.
- 2) Siehe: E. Topitsch, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958, und E. Topitsch, Gottwerdung und Revolution, München 1973.

Ictian sea, then was Eochaid son of Enna Cennselach in the east in exile after killing Laidgenn, son of Boirchid (Nialls wizard). So he (Eochaid, son of Enna Cennselach) advised the women (of France) to ask that the king of the world's form might be shown to them. Wherefore, after undressing, Niall displayed himself to them. Now Eochaid, like any woman in their crowd? was there with his javelin under his garment. So with it he transfixed the king, Niall, from one armpit to the other. And Niall said (when dying) that his hostages should be released, where his monument should be made and so that the strength of every power should be gained by him."¹⁾

Ein anderes sehr bemerkenswertes Beispiel des Sich-Zur-Schau-Stellens des keltischen Mannes ist ein Bericht aus der Tain Bo Cualnge. Der Verfasser widmet ein ganzes Kapitel der Beschreibung von Cuchullainns Schönheit. Er ging "das Heer zu beschauen und den Frauen und Weibern und Jungen Frauen und Mädchen und Dichtern und Leuten der Kunst seine schöne und freundliche Gestalt zu zeigen."²⁾ Daraufhin erheben sich die Frauen von Connaught über die Scharen und die Frauen von Munster klettern auf die Männer, um den Helden besser sehen zu können. Letzteres hat Pokorny veranlaßt, in Cuchallainn selbst eine Mondgottheit zu sehen, da im Leben dieses Helden die Zahl 27 eine bedeutende Rolle spielt, so erreicht er z.B. ein Alter von 27 Jahren.

Nun ist ein Mondkult bei den Kelten eine heftig umstrittene Sache. Am skeptischsten ist hier Jan de Vries, der hervorhebt,

-
- 1) Whitley Stokes, The Rennes Dindsenchas, Revue Celtique XV, 1894, S. 272 - 336. Obige Episode S. 295 - 297. Stokes schreibt S. 272: "The Dindsenchas is a collection of stories (senchasa) in Middle Irish prose and verse about the names of noteworthy places (dind) in Ireland. And the Rennes Dindsenchas is a copy of this collection, preserved in the library of Rennes in ff 90 - 125 of the Irish Ms, so fully and accurately described by M. Dottin in the Revue Celtique XV, 79 - 91. The part of the codex, which contains the Dindsenchas was probably written in the fourteenth or fifteenth century, but the collection may have been made in the eleventh or first half of the twelfth.
 - 2) Josef Weisweiler, Die Stellung der Frau bei den Kelten, ZCP 21, 1939, S. 205 - 279. Zitat: S. 241.

ein solcher sei nur indirekt bezeugt.¹⁾ Pokorný ist hier natur-mythologisch beeinflusst, ein wissenschaftlicher Standpunkt, der heute als weitgehend überwunden gelten muß.

Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß astrale Vorstellungen in der keltischen Mythologie sekundäre Erscheinungen sind und sicherlich mit solchen der Fruchtbarkeit verbunden waren. Deshalb liegt es nahe, die Ostentation des Cuchullainn in Zusammenhang mit der Textstelle aus den Rennes Dindsenchas zu sehen. So scheinen sich in diesem eigenartigen Verhalten, Spuren des sakralen Königtums erhalten zu haben.

Eine solche Interpretation wurde schon von J.Weisweiler erwogen, dann aber recht apriorisch abgelehnt: "Trotzdem bleibt dabei immer noch die Frage zu beantworten, warum die Epiphanie eines solchen Gottes gerade ein weibliches Publikum beansprucht. Auch bei Niall und Conchobar wäre mit einem etwaigen Hinweis auf sakrales Königtum und die damit verbundenen Riten die Eigentümlichkeit des Sich-zur-Schau Stellens vor Frauen keineswegs erklärt." ²⁾ Weiter heißt es: "Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, mögen genügen, eine vom indogermanischen oder wenigstens vom germanischen und griechisch-italischen Standpunkt befremdliche Sitte und Auffassung zu beleuchten, die ihre Parallelen vielleicht bei den Etruskern, Kretern und östlichen Völkern hat. Ob sie im Mythos oder Kult ihren Ursprung habe, braucht hier nicht untersucht zu werden. Jedenfalls gehört sie zum Lebensstil der irischen Heldensage." ³⁾

Nun sahen wir oben schon, welche zentrale Funktion der Frau innerhalb des sakralen Königtums zukam, die allerdings wenig ausgeprägt ist bei solchen Völkern, die einem patriarchalischen Gesellschaftsprinzip angehören. Sobald der König als der machtvolle Einzelne dasteht, schwindet auch der politisch-funktionale

-
- 1) Siehe: Jan de Vries, Keltische Religion, 1959, S. 133.
Josef Weisweiler, Vorindogerm. Schichten in der altirischen Heldensage, ZCP 24, 1953, S. 10 - 55 und 205 - 279, weist S. 76 auf den Verlust der indogerm. Bezeichnung für Sonne und Mond hin im Keltischen. Er erklärt dies damit, daß die Worte als ursprüngliche Tabubezeichnungen gemieden werden mußten.
 - 2) Josef Weisweiler, Die Stellung der Frau bei den Kelten, ZCP 21, 1939, S. 205 - 279. Zitat S. 242.
 - 3) Josef Weisweiler, op.cit. S. 244.

Charakter des Weiblichen, die Frau wird in den häuslich-familiären Kreis zurückgedrängt.

In der süderythraischen Kultur konnten wir die enge Verbindung von menschlicher Zeugungsfähigkeit und Fruchtbarkeit des Landes beobachten. Einen sehr verwandten Bericht liefert Frazer über die Shilluks am oberen Nil: "When he can no longer satisfy the passions of his numerous wives, in other words, when he has ceased, wheter partially or wholly, to be able to reproduce his kind, it is time for him to die and to make room for a more vigorous successor. Taken along with the other reasons, which are alleged for putting the king to death, this one suggests that the fertility of men, of cattle and of the crops is believed to depend sympathetically on the generative power of the king." 1)

Aus diesem Vergleich ethnisch verwandter Kulturstrukturen, bietet es sich an, die obigen Beispiele der Selbstdarstellung des inselkeltischen Mannes so zu interpretieren, daß ursprünglich dieser Akt der Ostentation dazu diente, das Volk von der Gesundheit und Wohlgestalt seines Königs zu überzeugen, was somit die Fruchtbarkeit des Landes garantierte, wahrscheinlich ihn auch vor der sakralen Tötung bewahrte, falls eine solche vorgelegen haben sollte. 2) Bedenkt man die vorzügliche Stellung der Frau innerhalb des sakralen Königtums, so kann es nicht verwundern, daß sich dieser Akt vor einem weiblichen Publikum vollzog.

Die irische Sage bietet ein Übermaß an Beispielen für die Ostentation des Mannes, die aber meist weniger eindringlich sind als der Bericht in den Rennes Dindsenchas. Von Froech, einem Recken der Heldensage wird berichtet: "Vor dem ganzen königlichen Gefolge, worunter sich die Königin und die von ihm umworbene Prinzessin Findabair befanden, schwamm Froech durch das Wasser zum Kampf mit dem Ungeheuer. Und Findabair rief: Ist das nicht schön, was ihr seht? Ihr schien es der schönste Anblick, wie Froech über das schwarze Wasser kam, der Leib so weiß." 3)

- 1) J.G. Frazer, The Golden Bough, III, The Dying God, 3. Aufl. 1963, S. 27.
- 2) Maartje Draak, op.cit. S. 651 - 663, ist davon überzeugt, es liessen sich keine Anzeichen für eine sakrale Tötung finden, während Jan de Vries, op.cit. S. 245-247, in einigen irischen Texten deutliche Anzeichen für ein solches Phänomen gefunden zu haben glaubt.
- 3) R. Thurneysen, Irische Helden- und Königssage, 1921, S. 285 - 286.

Von dem Ulsterkönig Conchobor Mac Nessa heißt es: "Bei einer Schlacht baten ihn (auf Anstiften seines Feindes Cet) die Frauen von Connacht (d.h. seiner Feinde), er möge etwas beiseite treten, daß sie seine Gestalt anschauen könnten. Denn es gab auf Erden keinen Menschen, der sich mit Conchobor vergleichen könnte an Schönheit und Gestalt..... So trat er allein beiseite, daß die Frauen ihn betrachten könnten. Nun mischte sich Cet unter die Frauen, legte Mess Gegras Hirn in die Schleuder und schoß es ab. Es fuhr in Conchobors Scheitel."¹⁾

In den beiden letzten Episoden fehlt entweder das ausschließ-lich weibliche Publikum oder die Nacktheit, doch wird die Ostentation des Helden deutlich.

Eine in diesem Zusammenhang noch nicht beachtete Erzählung ist der Bericht von Cuchullainns Aufenthalt bei Scathach.²⁾

Cuchullainn ist in das Reich der Scathach aufgebrochen, um dort das Waffenhandwerk zu erlernen. In der englischen Übersetzung heißt es dann: "At that time also Scathach had a feud against other tribes, over whom was the princess Aife. And Cuchullainn was put in bonds by Scathach and a sleeping potion had been given him before that he might not go to the battle, lest anything should happen to him there. As a precaution this was done. However, Cuchullainn awoke promptly. While anybody else would have slept twenty-four hours from the sleeping potion, it was but one hour for him."³⁾

Man hatte Cuchullainn diesen Trank verabreicht, weil Uathach, die Tochter Scathachs, die Bettgenossin Cuchullainns war; sie befürchtete also den Verlust des Geliebten. Hinter diesem Beischlaf von Uathach und Cuchullainn dürfte sich aber ein Fruchtbarkeitsritus verbergen, besonders wenn man bedenkt, wie often die Tochter mit ihrer Mutter über die Wünsche Cuchullainn gegenüber spricht: "The man has pleased thee," said her mother. "He shall come into my bed and I will sleep

1) Zitiert nach Josef Weisweiler, op.cit. S.241.

2) Kuno Meyer, The Oldest Version of Tochmarc Emere, Revue Celtique 11, 1890, S.434 - 457. Hier befindet sich der irische Text mit einer englischen Übersetzung.

3) Kuno Meyer, op.cit. S. 449 und S. 451.

with him tonight." "That were not worrisome to me."¹⁾ Dies erinnert doch nur zu stark an das Verhalten der Medb.

Der Umstand, daß Cuchullainn nicht am Kampf teilnehmen sollte, stellt ein Relikt des Fruchtbarkeitskönigtums dar: Eine Verletzung des Herrschers würde die Unfruchtbarkeit des Landes nach sich ziehen. Dieses zu vermeiden ist hier die Aufgabe der Frauen. Matriarchalisch mutet auch die Tatsache an, daß der Held von Frauen das Waffenhandwerk erlernt.

Es wurde gezeigt, daß die These Heinrich Zimmers von einem Matriarchat bei den Kelten sich als nicht haltbar erwies. Das von ihm herangezogene Material konnte nur durch das sakrale Königtum interpretiert werden. Bei der Herausarbeitung seiner Struktur wurde jedoch deutlich, daß das sakrale Königtum in seinen archaischesten Ausformungen selbst starke mütterrechtliche Züge aufwies, wofür sich deutliche Anzeichen auch im irisch-keltischen Kulturkreis fanden.

V. Der Fruchtbarkeitsaspekt der irischen Literatur außerhalb des sakralen Königtums

Oben wurde schon darauf hingewiesen, daß dieser stark vom Weiblichen getragene Fruchtbarkeitskult ursprünglich losgelöst vom sakralen Königtum existiert haben muß, bedingt durch den genossenschaftlichen Charakter der Urkulturen, deren bäuerlich-agrarische Struktur im Gegensatz steht zu der herrschaftlichen Ordnung der Kultur der eindringenden Indogermanen, deren ökonomische Basis wohl das Großviehhirtentum war, wovon die Tain Bo Cualnge doch das fesselndste literarische Zeugnis ist.²⁾

In diese älteste Zeit der Besiedlung der irischen Insel weist die Noinden Ulad, deren Niederschrift selbst noch in einer relativ frühen Zeit erfolgte.³⁾

1) Kuno Meyer, op.cit. S.447.

2) Man halte sich in diesem Zusammenhang auch die Etymologie von Held vor Augen: Idg. *kel = treiben; air. Chaill. Der Held war also ursprünglich ein Viehtreiber oder Hirt.

3) Die Noinden Ulad ist im Buch von Leinster (1160) aufgezeichnet, die Entstehung fällt aber in eine wesentlich frühere Zeit. Deutsche Übersetzung: Rudolf Thurneysen, Irische Helden- und Königs-sage, 1921, S.361.

Hier die Zusammenfassung des Inhaltes:

Crunnchu, ein reicher und junger Bauer, sieht, wie ein wunderschönes Weib seinen Hof betritt, ohne etwas zu sagen, sich um die Pflichten des Hausstandes kümmert und dann sein Schlafgemach betritt. Crunnchu folgt ihr und das schöne Weib wird schwanger. Nach einiger Zeit des Zusammenlebens muß Crunnchu zu der Volksversammlung der Provinz Ulster. Sein Weib warnt ihn, nicht ihren Namen zu nennen. Doch ungewollt bricht Crunnchu dieses Versprechen als er die Pferde des Königs Connchobar sieht und ausruft, sein Weib könne schneller laufen als diese Pferde. Der König befiehlt, Macha herbeizuholen, damit sie mit den Pferden um die Wette laufe. Vergeblich bittet Macha um Aufschub, da sie doch schwanger sei. Sie läuft mit den Tieren um die Wette und gewinnt sogar das Rennen, doch als sie das Ziel erreicht, stirbt sie, nachdem sie zuvor Zwillinge geboren hat. Ihre letzten Worte sind eine Verfluchung der Leute von Ulster, die von nun ab an 4 Tagen und 5 Nächten im Jahr die Schmerzen des Kindergebärens ertragen müssen und zwar in den Stunden der größten Gefahr.

Dieser Text bildet eine der Vorgeschichten (remscela) zur Tain Bo Cualnge, denn er erklärt, wieso Cuchullainn allein gegen die Heere der Königin Medb kämpfen muß, während die Männer von Ulster zu Hause im Kindsbett liegen und sich nicht rühren können. Gleichzeitig gehört er aber zu den Dindsenchas; denn er bildet die Erklärung des mythischen Hintergrundes der Königsresidenz Emain Macha im Norden Irlands (heute Navan Fort, 3 km westlich von Armagh). Dieser Ort ist eines der Hauptzentren in der Tain Bo Cualnge und erscheint auch in der Erzählung von Cuchullains Aufenthalt bei Scathach.

In dieser Erzählung wird die Doppelnatur der Macha deutlich. Sie gehört durch ihre Verbindung mit Crunnchu einer bäuerlich-agrarischen Kulturschicht an und gebiert Zwillinge, ist also offensichtlich eine Fruchtbarkeitsgottheit. Zum anderen zelebriert man ihr in den Stunden der größten Gefahr einen Ritus. Es war wahrscheinlich ein Brauch, den man vor Schlachten praktizierte, um so den Beistand der Göttin zu erwirken. Hier wird ihr Charakter als Schlachtengöttin deutlich. Bemerkenswert ist, daß es sich um einen kollektiven Ritus handelt und nicht um eine Form der Couvade, die bei primitiven Völkern praktiziert wurde.¹⁾ Wahrscheinlich war die Couvade ein Brauch der Ureinwohner Europas.²⁾ Für den archaischen Charakter des irischen Ritus

1) Zur Couvade siehe: M.L. Sjoestedt, Gods and Heroes of the Celts, 1949, S.28.

2) Siehe: Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S.139.

spricht auch die Einmaligkeit in der keltischen Literatur. Nirgends sonst finden sich Hinweise auf dieses Phänomen, außer zu Beginn der Tain Bo Cualnge, doch bildet die Noinden Ulad ja die Erklärung hierzu. Eine Übernahme aus anderen nichtkeltischen Texten schließt sich von selbst aus, da solche gar nicht vorliegen, volkskundliches Material innerhalb Europas auch nicht wahrscheinlich macht, daß solche existiert haben und verloren gegangen sind.

Crunnchu übertritt ein ihm von der Göttin auferlegtes Tabu, indem er den Namen der Macha ausspricht. Ein aus ethischer Sicht belangloses Geschehen, wie es die Namensnennung darstellt, wird vom Mythos zu einem gräßlichen Verbrechen, das die Entsühnung durch feierliche Riten verlangt. Die Macht, die ein anderer durch den Besitz des Namens über dessen Träger erlangt, macht ein Verschweigen des Namens zur Pflicht, wird dieses gebrochen, so wird das Göttliche entmachtet, Macha geht ihres numinosen Charakters verlustig und wird ein willfähriges Werkzeug in der Hand des Königs Conchobor. Das gleiche Phänomen trifft man noch in dem deutschen Märchen vom Rumpelstilzchen an. Die Macht des Zwerges kann nur gebrochen werden, indem man ihn mit seinem Namen anredet.

Zu unterscheiden ist diese Tabuverletzung, die einem internationalen Erzählrepertoire angehört und sich in vielen Kulturen findet (Stith-Thompson, Motif-Index F. 302.6: Fairy mistress leaves man, when he breakes taboo)¹⁾, von den irischen "geis", die einen sehr spezifischen Charakter tragen mit einem oft nicht auszulotenden historischen oder ethnologischen Hintergrund. Die Befolgung solcher Regeln, die den König erdrückend umranken, bedingen das Blühen des Herrscherhauses und die Fruchtbarkeit des Landes, sind also verbunden mit dem sakralen Königtum. Zum Wesen des Tabus schreibt Sigmund Freud: "Die Strafe für die Übertretung eines Tabus wird wohl ursprünglich einer inneren, automatisch wirkenden Einrichtung überlassen. Das verletzte Tabu rächt sich selbst. Wenn Vorstellungen von Göttern und Dämonen hinzukommen, mit denen das Tabu in Beziehung tritt, so wird von der Macht der Gottheit eine automatische Strafe erwartet. In anderen Fällen, wahrscheinlich in Folge einer weiteren Entwicklung

1) Außereuropäische Belege für die Brechung eines Tabus bringt J.G. Frazer, The Golden Bough, II, Band 3, 3. Aufl. 1963, S. 335.

des Begriffes, übernimmt die Gesellschaft die Bestrafung des Verwegenen, dessen Vorgehen seine Genossen in Gefahr gebracht hat. So knüpfen auch die ersten Strafsysteme der Menschheit an das Tabu an."¹⁾

Diese Aussage Freuds steht nicht apriorisch im Raume, sondern ist anhand von umfangreichem ethnologischem Material belegt. Bemerkenswert an der Noinden Ulad ist, daß wir nichts von einer Bestrafung des Crunnchu erfahren; weder rächt sich das Tabu an ihm selbst, noch sieht sich das Kollektiv in irgendeiner Weise veranlaßt, den begangenen Frevel zu ahnden. Das Kollektiv ist in die Reglementierungen des Tabus in keiner Weise integriert, steht ihm fremd gegenüber, ja, es schließt sich dieser Verletzung an und zwingt Macha durch die Person des Königs Conchobor, mit den Pferden um die Wette zu laufen. Hierdurch wird aber die Entsöhnung für die begangene Tabuverletzung auf das Kollektiv abgewälzt.

Es liegt nahe, hier eine Form des Synkretismus anzunehmen, wodurch ein ursprünglicher Fruchtbarkeitsritus, nämlich die Couvade, die Umdeutung zu einem Kriegskult erfahren hat. Ein mythisches Element wurde aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und in eine andere, fremde Kulturschicht integriert, wovon die Noinden Ulad die literarische Widerspiegelung ist. Beachtet man diese Heterogenität, so wird auch erklärbar, wieso die Couvade hier als kollektiver Ritus auftritt, obgleich das uns zugängliche ethnologische Material nur individuelle Partiken kennt. Durch die Assimilierung an eine fremde Kulturschicht ging sie ihres individuellen Charakters verlustig. In diesem Mythos um die Göttin Macha wird die Vereinigung einer Gottheit mit einem Sterblichen geschildert. Deutlich ist hier der Brauch ein agrarischer Ritus, der sich noch nicht mit Vorstellungen des sakralen Königtums verbunden hat. Nirgends in dieser Erzählung hören wir, daß Crunnchu die Königswürde verliehen würde durch seine Bindung an diese Göttin. Das Milieu der Handlung ist eine bäuerliche Welt, gerade deshalb tritt der Fruchtbarkeitsaspekt hervor.

1) Sigmund Freud, Totem und Tabu, 3. Aufl. 1961 (Fischerausgabe), S. 27.

Emain bezeichnet genau wie Tara eine große Festversammlung, in der wohl auch die Kulthandlungen des sakralen Königtums vollzogen wurden.¹⁾ Ein deutlicher Hinweis hierauf ist, daß Emain Macha Herrschersitz der Göttin und Königin Medb ist. Sportliche Wettkämpfe und Pferderennen gehören aber auch zu ihren Charakteristika und lassen an ähnliche Veranstaltungen bei den Griechen denken.

J.G. Frazer glaubt an einen religiösen Charakter dieser Pferderennen, die zu Ehren der Toten veranstaltet wurden.²⁾ Für seine These spricht, daß dem Pferd als Totenbeigabe besondere Bedeutung zukam.³⁾ Oben wurde schon auf die Rolle des Pferdes innerhalb der Kulte um das sakrale Königtum hingewiesen, was auf jeden Fall die Ambivalenz der Kultfunktion dieses Tieres unterstreicht und Frazers Meinung als nicht unbedingt schlüssig erscheinen läßt. Prägend für die inselkeltische Kultur sind Rind und Hirsch, wovon die Tain Bo Cualnge und die Sagen um Finn Zeugnis ablegen. Hier ist ein tieferer religionsgeschichtlicher Hintergrund unabweislich, wie Josef Weisweiler nachgewiesen hat.⁴⁾

Das Pferd ist als Kulttier in der keltischen Religion nur von sekundärer Bedeutung, ist aber in dieser Funktion unabweislich den Indogermanen eigen.⁵⁾

-
- 1) Siehe: D.A. Binchy, The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara, Eriu 18, 1958, S.113 - 138. Binchy wendet sich vor allem gegen die Auffassung, diese Festversammlung habe eine zentrale politische Funktion für Irland besessen.
 - 2) J.G. Frazer, The Golden Bough, Part III, The Dying God, 3. Aufl. 1963, S.99. Eine ähnliche Ansicht findet sich auch bei Ellen Ettlinger, The Association of Burials with Popular Assemblies, Fairs and Races in Ancient Ireland, Etudes Celtiques 6, 1953/54, S.30 - 61.
 - 3) Siehe: Jan Filip, Die keltische Zivilisation und ihr Erbe, 1961, S. 17 - 23.
 - 4) Josef Weisweiler, Vorindogermanische Schichten in der altirischen Heldensage, ZCP 24, 1953, S.10 - 55 und 205 - 279.
 - 5) Siehe: H. Rosenfeld, Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube. Elch, Hirsch und Pferd in der uranischen Mythologie, in: Märchen, Mythos, Dichtung; Festschrift für Friedrich von der Leyen, 1963, S.267 - 286.

So bleibt die Ausdeutung des Pferderennes letztlich irrelevant, da es in jedem Fall einer indogermanischen Kulturschicht angehört, die in Antagonie steht zu einer bäuerlichen Welt, deren religiöse Anschauungen in Macha ihre Hypostase gefunden haben. Schwierig ist eine Zuordnung der Zwillingsgeburt, ein Motiv, das eigentlich in deutlicher Beziehung steht zu den Mächten der Fruchtbarkeit. Der Glaube an ein göttliches Zwillingspaar ist altes indogermanisches Erbgut, das seine deutlichste Ausformung in den Gestalten der griechischen Dioskuren fand, die als "leukò pólo" (die beiden Schimmel) in direkter Beziehung zu den Pferden standen. Bei den Altindern, Germanen, Römern und Letten finden wir ähnliche religiöse Anschauungen.

Timaeus historicus berichtet im Zusammenhang mit der Argonautensage, die am Ozean wohnenden Kelten hätten die Dioskuren vor allen Göttern verehrt. Sie seien vom Ozean her bei ihnen heimisch geworden und viele von den Argonauten und Dioskuren herrührende Benennungen gebe es.¹⁾

Das uns zur Verfügung stehende archäologische Material zeigt starken römischen Einfluß und kann deshalb die Aussage des Timaeus kaum beweisen. Doch spricht die Tatsache, daß der Glaube an ein göttliches Zwillingspaar neben dem indogermanischen Himmelsgott uns als gemeinindogermanische religiöse Vorstellung erhalten ist, dafür, daß dem frühen antiken Bericht zumindest ein wahrer Kern zugrunde liegt.²⁾

Timaeus meint hier die in Belgien ansässigen Kelten. Gerade sie waren es, die die dritte und letzte Einwanderungswelle von Kelten auf den britischen Inseln bildeten, wovon die antike Geschichtsschreibung weiß.³⁾

Somit ist eine historische Grundlage für die Übernahme des Mythologems im inselkeltischen Bereich vorhanden. Ein Reflex dieses Glaubens an ein göttliches Zwillingspaar wird sich also auch in der Noinden Ulad wiederfinden.

1) Siehe: J. Zwicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae*, 1934, S. 5. Der Bericht des Timaeus (346 - 250 v. Chr.) ist uns durch Diodor IV, 56,4 erhalten.

2) Siehe: H. Rosenfeld, op.cit. S. 269 - 286.

3) Siehe: Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, S. 14 - 15.

Jan de Vries sieht in Macha eine Götterdreiheit, welche die drei Funktionen des keltischen Gesellschaftssystems repräsentiere, die der Priester, die der Krieger und die des ackerbauenden Volkes.¹⁾ Er beruft sich hier auf G. Dumézil, der schon früher eine dreifache Stufung des keltischen Pantheons behauptet hatte und hierin einen Reflex auf ein schon in der indogermanischen Urzeit bewundernswert ausbalanciertes, funktionales System hoher Gottheiten, insbesondere einer Götterdreiheit, sah.²⁾

Nun mag es sehr verwundern, daß die keltischen Indogermanen wohl schon ursprünglich eine so beherrschende Gottheit besaßen, die das gesamte Gesellschaftssystem erfaßte.

Die Texte, auf die sich J. de Vries beruft, differieren in der Niederschrift um einige hundert Jahre.

"Von der zweiten Macha mit dem Beinamen Mongruad (d.h. mit der roten Mähne) erzählt das Dindsenchas folgendes: Drei Könige hatten miteinander verabredet, jeder sollte sieben Jahre über Irland herrschen. Als Aed Ruad starb, hinterließ er nur eine Tochter und zwar Macha Mongruad. Weil die Regierungszeit ihres Vaters noch nicht abgelaufen war, beanspruchte sie die Herrschaft über Irland. Die anderen beiden Könige ... waren jedoch der Meinung, es gebühre einem Weibe nicht, Irland zu regieren. Es erhob sich ein Kampf, in dem Macha den Sieg davontrug; sieben Jahre lang beherrschte sie das Reich."³⁾

Aus diesem Text, der zu den Rennes Dindsenchas gehört, glaubt J. de Vries ersehen zu können, es handle sich bei Macha Mongruad um eine Kriegsgottheit, da sie um die Erringung der Macht kämpfe.

Nun sahen wir oben schon, daß die Dauer der Königsherrschaft innerhalb des irischen sakralen Königtums zeitlich begrenzt

1) Jan de Vries, *Keltische Religion*, 1961, S.127 - 128.

2) Man muß de Vries und Dumézil allerdings zugute halten, daß sich im keltischen Bereich Vorstellungen einer Götterdreiheit finden, die jedoch wohl kaum das gesamte keltische Gesellschaftssystem umfassen. So tritt die Kriegsgottheit Morrigan zusammen mit Badb und Nemain auf. Archäologische Funde belegen auch in Irland die Vorstellung von einer dreiköpfigen Gottheit. Vgl. hierzu: Felix Genzmer, *Die dreiköpfige Gottheit*, Bonn 1948.

3) Jan de Vries, *op.cit.* S.128.

war, also nicht der gewöhnlichen Thronfolge unterlag, und daß die Frau Trägerin dieses Königtums war. Beide Tatsachen scheinen in diesem sehr späten Text ihren Niederschlag gefunden zu haben, einmal durch die magische Zahl sieben, die die Zahl der Regierungsjahre determiniert, zum anderen wird die Bedeutung der Frau durch die Erringung der Herrscherwürde von Macha Mongruad ausgedrückt. Natürlich standen solche Vorstellungen stets in Auseinandersetzung mit einem patriarchalischen Gesellschaftssystem, was das Verhalten der beiden Thronprätendenten und die folgende kriegerische Auseinandersetzung verständlich macht. Man muß also in Macha durchaus eine einheitliche Gottheit sehen, die ähnlich wie die Medb durch ihren kriegerischen Charakter vergessen läßt, daß sie das Sammelbecken mythischer Vorstellungen und Riten bildet, die zu den ältesten im inselkeltischen Raum gehören und einem bäurisch-agrarischen, von Fruchtbarkeitsmächten beherrschten Milieu angehören, das eine große Homogenität gegenüber der vorindogermanischen Bevölkerungsschicht aufweist, soweit diese erschließbar ist.

Dieser Widerstreit zwischen zwei deutlich heterogenen Kulturschichten findet seine historische Parallele im Wanenkrieg der germanischen Mythologie. Dies gilt jedoch nicht so sehr für die mythischen Bilder, denn hier wäre ein Vergleich mit dem irischen Götterkampf der Tuatha De Danann eher berechtigt, sondern für die soziale Konstellation, deren religiöse Projektionen uns als Literatur erhalten sind.

Jan de Vries schreibt hierzu: "Man hat oft die Mythe des Wanenkrieges von historischen Voraussetzungen aus zu deuten versucht. Der Götterkampf ist die mythologische Spiegelung eines Kultkrieges, neu eindringende Götter haben ihren Platz von den alten zu erkämpfen. Kultübertragungen dieser Art wurden weiter gerne durch Volksverschiebungen erklärt . . . Dabei geht man freilich von der ganz unbeweisbaren Voraussetzung aus, daß das Volk der Megalithleute ein ausgesprochenes Bauernvolk mit mutterrechtlicher Kultur gewesen sei, während die indogermanischen Eroberer (die Streitaxtleute oder Schnurkeramiker) im Gegensatz dazu einen ihrer patriarchalischen Organisation entsprechenden männlichen Glauben hätten . . . Man kann dieser Auffassung eine

gewisse innere Wahrscheinlichkeit nicht absprechen, besonders falls man die Religion des Megalithvolkes aus den Voraussetzungen einer urtümlichen mutterrechtlichen Kultur ableitet. Nur dürfte es befremdend sein, daß Ereignisse, die im 2. vorchristlichen Jahrtausend stattgefunden haben, noch in den mythologischen Überlieferungen der Wikingerzeit einen Niederschlag gefunden haben." ¹⁾

Was aber für den germanischen Norden gilt, ist in umso stärkerem Maße für Irland relevant, da hier die zeitlichen Relationen günstiger sind und sicherlich auch ein breiteres nichtindogermanisches Substrat vorhanden war.

Vergleicht man die Noinden Ulad mit den früher schon angeführten Erzählungen, so kann man im inselkeltischen Raum von einer Dichotomie der religionsgeschichtlichen und literarischen Überlieferung dieses ursprünglichen Fruchtbarkeitsaspektes sprechen, der einmal in den Vorstellungen um das sakrale Königtum seine Fixierung gefunden hat, zum anderen sich aber auch losgelöst vom Herrschaftsaspekt findet, mehr dem Typus des hieros gamos verwandt ist, aber auch hier schon in starker Auseinandersetzung mit einer andersartigen, von kriegerischen Vorstellungen beherrschten Kulturschicht steht.

VI. Keltische Jenseitsvorstellungen

Die Tatsache, daß eine Beziehung zwischen der Vereinigung des Helden mit der Königin eines fernen Inselreiches, wie sie in den frühen Feengeschichten vorliegt und einer inselkeltischen Tradition besteht, ist der Forschung schon lange bekannt. Allerdings war man sich nie der Komplexität dieser Verflechtungen bewußt.

H. Zimmer glaubte noch an eine Dominanz antiker Vorbilder, macht jedoch die Imram Maelduin zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung, die wesentlich umfangreicher und im Aufbau manierierter ist als

1) Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. II, 2. Aufl. Berlin 1957, S. 210, in: *Grundriß der germanischen Philologie*, Band 12/II.

die von uns angeführten Beschreibungen einer Reise in eine jenseitige Welt.¹⁾

Zur Aeneis des Vergil findet er folgende Parallelen in der Imram Maelduin:

1. "Am Beginn von Aeneas Meerfahrt liegt die Einholung des Augurium bei Anius, dem sacerdos des Phoebus Apollo (Aen. III, 79 ff), wie Maeldiun vor Beginn der Reise nach Corcomroo geht, um den Druiden Nuca zu befragen.

2. Einen Haupteinschnitt in der Meerfahrt des Aeneas bildet vor Beginn des letzten Drittels der Aufenthalt bei der zu Aeneas in leidenschaftlicher Liebe entbrannten Dido ... Dem korrespondiert in Imram Maelduin Episode 28. Das Material zu dieser Episode ist irisches Sagengut: Sie findet sich in Echtra Brain 6, es ist tir namban. Aber die Art, wie das vorhandene Material verwertet und umgestaltet wird, läßt die Nachahmung Vergils erkennen. In tir namban leben nur ewig junge, liebebedürftige Frauen; unter ihnen befindet sich zwar eine erste (taisech in namban), die aber keineswegs als Mutter der anderen gedacht ist! Der Sterbliche, der in dies Gefilde kommt, bleibt ebenfalls ewig jung in ihrer Liebe (Echtra Brain und Echtra Condla). Was macht nun der Verfasser von Imram Maelduin daraus? Eine Königs-
witwe - Didos verstorbener Mann hieß Sychaeus - mit 17 Töchtern; sie herrscht über ein großes Volk und ist täglich von ihren Amtspflichten in Anspruch genommen. Dem Maelduin sagt sie: Bleib hier und nicht soll das Alter über Euch kommen, als das Alter, in dem ihr seid, und ewiges Leben immerdar wird Euch sein. Dies ist alte Anschauung von tir namban. Dann erzählte sie, daß ihr Mann, dem sie 17 Töchter geboren, gestorben sei! Natürlich nur so konnte eine Witwe Dido herauskommen; wäre nicht eine Nachahmung beabsichtigt, so wäre der krasse Widerspruch unerklärlich. Nur die Nachahmung der mächtigen Königin konnte dazu führen, auf inis namban außer den Frauen noch ein großes Volk zu denken: Ferner: Maelduin hatte ein Jahr lang

1) Heinrich Zimmer, Keltische Beiträge II, Brendans Meerfahrt, Ztsch. f. dt. Altertum 33, 1889, S. 129 - 220 und 257 - 338. Zusammenfassung der Ansichten Zimmers bei K. Meyer - A. Nutt, The Voyage of Bran, 1895, S. 161 - 173.

die Königin, die Mutter von 17 erwachsenen Töchtern als Bettgenossin, während sich die Gefährten die jungen Mädchen teilten. Bran erhält als Führer natürlich auch die erste unter den Frauen (taisech namban), aber dies war keine Mutter von 17 Töchtern, sondern ein ewig junges Weib wie die anderen. Die Szenen, wie die Königin den Maelduin zurückzuhalten sucht, sind aus irischem Material; es ist die Schilderung verwertet, wie Bran landet. Gewaltsame Versuche, den Bran zurückzuhalten, werden nicht gemacht, offenbar weil der Sage nur freiwilliges Verweilen im Lande der Frauen entspricht.¹⁾ Auch diese Umgestaltung muß einen Zweck gehabt haben, welcher wie der aller Umgestaltungen in der alten Sage in der beabsichtigten Nachahmung Vergils zu suchen ist."²⁾

Auf heftige Kritik stießen die Ansichten Zimmers bei W.F. Thrall der die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit der Imram Maelduin innerhalb der keltischen Tradition zu rehabilitieren versuchte: "The argument for the influence of the Aenid resolves itself into two main contentions: that the incident of the amorous queen in Maelduin was molded by the Dido-Aeneas story (point 2) and that Maelduin and the old version of Hui Cora derive their structural form from the Aenid. Neither contention seems convincing. The suggestion, that Maelduin's mistress is a celtic fairy, transformed into a Dido, is neither a necessary nor plausible explanation of her character. Although Zimmer refers to her as a fairy creature, his argument ignores her essentially fairy character. That a celtic fairy mistress, the mother of seventeen grown daughters, is still desirable is not at all strange, because by her nature she is immortally young. In Tochmarc Etaine, a very old story, Etaine must have been more than a thousand years old, while being quarreled over by her lovers."³⁾

Die Kritik Thralls wäre berechtigt, falls sich Zimmer einseitig

-
- 1) Wir stoßen hier auf das gleiche Phänomen, das wir schon aus der Sage um die Königin Medb kennen und sich aus dem häufigen Vollzug des Fruchtbarkeitsritus erklärt. Bei der Königin Medb ist dieses Motiv nur weiter ausgeführt, da wir eine große Anzahl von Gatten kennenlernen (d.V.),
 - 2) Heinrich Zimmer, op.cit. S.325 - 326.
 - 3) W.F. Thrall, Vergil's Aenid and the Irish Imrama. Zimmer's Theory, Modern Philology 15, 1917/18, S.449 - 474. Obiges Zitat S.463.

auf antikes Sagenmaterial berufen hätte, aber auch er spricht von tatsächlichen Erlebnissen irischer Seefahrer und Anachoreten und von in der Erinnerung der christianisierten Iren noch haftenden heidnischen Vorstellungen. Beide Quellen hätten sich aber mit klassischen Reminiszenzen vermischt.

Episode 17 der Imram Maelduin beweist, daß ein vollkommen anderes Frauenbild in dieser Erzählung seine Fixierung gefunden hat; denn vor Maelduin erscheint dreimal ein wunderbares Wesen, das Maelduins Liebesangebot zurückweist.

Thralls Behauptung, in der Serglige Conculaind würde sich ja auch eine Witwe finden ("grass widow"), weshalb der Witwencharakter der Dame Maelduins nichts Ungewöhnliches darstelle, kann nicht überzeugen, denn der Wechsel der Liebhaber der Fand ist eine literarische Widerspiegelung der Riten um das sakrale Königtum.

Zimmer sieht die Einholung des Augurium als von Vergil übernommen an. Thrall bemerkt hierzu: "Furthermore a more likely source for the incident is suggested by the fact, that resort to druids for aid and prophetic information is not infrequent in Irish traditional literature. In Tain Bo Cualnge the druid Cathbad is consulted as to the omens of the day."¹⁾

Hier bedenkt Thrall aber nicht, daß für diese Stelle der irischen Sage antiker Einfluß nicht ausgeschlossen werden kann.²⁾

Thrall sieht das Bestreben, den Helden nicht ziehen zu lassen, bedingt dadurch, daß: "The maleficent powers of fairy creatures were of course understood." Wo sich allerdings in den irischen Texten ein solcher Charakter der Fee ausdrückt, bleibt unerwähnt. Thrall ist hier von Vorstellungen des Volksglaubens beeinflusst, wo die Fee unter christlichem Einfluß einen verwerflichen Charakter gewinnt.

Wichtig für diese Untersuchung war zu sehen, daß im Grunde sowohl Zimmer als auch Thrall von einer ursprünglichen keltischen Feentradition überzeugt sind. Wie weit die Modifikationen des Motivs in späteren Texten durch die antike Literatur beeinflusst sind, bleibt für diese Untersuchung letztlich irrelevant.

1) W.F. Thrall, op.cit. S.470.

2) Zum Einfluß der antiken Dichtung auf die Tain Bo Cualnge siehe: J. Weisweiler, Vorindogerm. Schichten in der altirischen Helden-sage, ZCP 24, 1953, S.10 - 55 und 165 - 197, bes. S.20 - 23. R. Thurneysen, Irische Helden- und Königssage, 1921, S.96.

Einen gewissen Einfluß der antiken Literatur kann aber selbst Thrall für die Jenseitsvorstellungen nicht ausschließen: "Each story contained a single Otherworld, the furniture of which, as Brown suggests, the Maelduin author distributed among the various islands he included in his descriptions. In the process of assembling these materials, he made use of the Aenid pattern."¹⁾

Immer wieder stoßen wir in der Forschung auf die Ansicht, in diesen jenseitigen, paradiesischen Inseln spiegelten sich alte heidnische Vorstellungen der Kelten wieder. So schreibt Krause: "Gerade die Sagen von den seligen Inseln hielten sich in der keltischen Literatur auch in der christlichen Zeit besser als die meisten anderen religiösen Anschauungen aus heidnischer Zeit, weil sich hier am leichtesten eine Ideenverbindung mit den Anschauungen christlicher Eschatologie bewerkstelligen ließ. Lag es doch nahe, in den Inseln der Seligen oder Inseln der Lebendigen das christliche Paradies zu finden."²⁾

A. Nutt glaubt gar an eine ursprüngliche indogermanische Konzeption der Jenseitsvorstellungen, die die Kelten im 2. Jahrhundert von den Griechen übernommen hätten.³⁾ Hier bedachte er allerdings nicht, daß diese Vorstellungen viel zu wenig spezifisch sind, um sie von solchen der Sumerer oder semitischer Völker abzugrenzen.⁴⁾ Zuletzt sah noch Jan de Vries das ursprünglich Keltisch-Heidnische: "Man gewinnt den Eindruck, daß Mag Mell eine übersteigerte Form der Welt des Grabhügels ist . . . Diese Vorstellung war anscheinend vollständig ausgebildet, als das Christentum sich ausbreitete und dann auch sie auf eigene Weise färbte."⁵⁾

Scharf geschieden werden muß diese Paradiesvorstellung von der keltischen Totenwelt, ein Fehler, der schon H. d'Arbois de

1) W.F. Thrall, op.cit. S.466.

2) W. Krause, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Die Kelten, 1929, S.11.

3) K. Meyer - A. Nutt, The Voyage of Bran, 1895, vol.I, S.289 - 294.

4) Den frühen Kontakt indogermanischer Völker mit den Sumerern beweisen Gilgameschdarstellungen auf hethitischen Steinreliefs.

5) Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S.260. Eine ähnliche Ansicht bei H.R. Patch, The Otherworld According to Descriptions in Mediaeval Literature, 1950, S.28: "Whatever element of truth may be included in the 'imrama', a considerable part is based on a fiction, derived from early celtic mythology.

Jubainville unterlief, und der von K. Meyer zu Recht moniert wurde, denn Bran und Condla sind sicherlich keine Toten, die in eine jenseitige Welt aufbrechen.¹⁾

Gesichertes Material, das ein solches heidnisch-keltisches Elysium bezeugt, ist allerdings sehr spärlich. Ein erster früher Beleg ist vielleicht ein Bericht des Pomponius Mela, der in der Mitte des ersten Jahrhunderts nach guten Quellen eine rhetorisch stark ausgeschmückte Länderkunde schrieb:

Sena in Britannico mari Ossimicis adversa litoribus Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistites perpetua virginitate sanctae numero novem esse traduntur: Gallizenas vocant putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare carminibus seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed non nisi deditas navigantibus, et in id tantum ut se consulerent profectis.²⁾

Abstrahiert man den Gehalt dieses Berichts auf die Formel: Eine im Ozean gelegene Insel wird nur von Frauen bewohnt, die über wunderbare Kräfte verfügen, so könnte eine gewisse Verwandtschaft zu den Imramas vorliegen, doch die ewige Jungfernschaft paßt wohl kaum in inselkeltische Vorstellungen, die Fähigkeit der Gallizenae haben nichts gemein mit denen der keltischen Feen, ihre Insel ist ein sakraler Bereich, kein jenseitiges Wunderland. Literarische Zwischenstufen, die eine Beziehung zu den Imramas herstellen könnten, fehlen vollkommen.

Die stärkste Parallelität zu dem Elysium der keltischen Imramas drückt m.E. der in der Forschung in diesem Zusammenhang noch nicht beachtete altirische Strophenpsalter über die 15 Zeichen aus, hier in der Übersetzung von W.W. Heist:

8365 The saints and the righteous
 at the will of the Heavenly Father
 will be called without dishonour
 to heaven, beyond plagues.

-
- 1) Kuno Meyer, Der irische Totengott und die Toteninsel, Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse vom 19.6.1919, S.537 - 546.
 - 2) Pomponius Mela, De chorographia III,6,48 p. 66, 28 sqq, in: Johannes Zwicker, Fontes Historiae Religionis Celticae, 1934, S. 45 - 46.

- 8369 Celebration of everlasting peace
more wonderful than every treasure
without weepings
the vision of the Trinity
from face to facethroughout eternity.
- 8373 Ever in tranquilities of prosperity
after death without firm . . .
in their assemblies without adversity
forever in the company of angels.
- 8377 Without old age, without sickness,
without care without labor of effort,
without longing for sleep,
without their using up of clothing or food.
- 8381 Ever in freedom of lasting glory,
fair choirs, bright music
in sanctity without long affliction,
without growth, without age, without decay.
- 8385 May we gain, may we dwell in
union with angels every hour,
with our savior may we be at one
after victory of the sentences of Doom.
- 8389 The wise men declare
according to the greatest law
they go wearily about
a thousand years in a day
on the brilliant Monday. 1)

Man vergleiche hierzu besonders die Strophen 9 und 10 der Imram
Brain:

Unbekannt ist Jammer und Verrat
in der bebauten traulichen Flur.
Dort liegt nicht Rauhes an Hartem,
nur wohl lautende Musik trifft das Ohr.

Ohne Kummer, ohne Schmerz, ohne Tod,
ohne jede Krankheit, ohne Gebrechen:
Das ist das Kennzeichen von Emain,
ungewöhnlich ist solch ein Wunderland.2)

-
- 1) W.W. Heist, The Fifteen Signs Before Doomsday, Michigan 1952, S.15. Bei Heist finden sich sehr reichhaltige bibliographische Hinweise und eine gründliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. Siehe auch Hans Eggers, Fünfzehn Zeichen, in: Die Deutsche Literatur des Mittelalters - Verfasserlexikon, hrsg.von Karl Langosch, Berlin 1955, Band V (Nachträge) S.1139 - 1148.
- 2) W. Krause, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Die Kelten, 1929, S. 12.

Emain ist ein Apfelfland. Wir kennen diese Vorstellung aus der klassischen Hesperidensage, gleichzeitig spielt der Apfel aber auch eine bedeutsame Rolle in der Fruchtbarkeitssymbolik. Äpfel waren Attribute der Demeter und besonders der Aphrodite.¹⁾ Dies korrespondiert natürlich mit dem Fruchtbarkeitsaspekt, der in der Vereinigung der Frauen dieses jenseitigen Landes mit Bran und seinen Männern zum Ausdruck kommt und schafft eine Erklärung für diese Motivwahl.

Der Klang wohllautender Musik wird in der Beschreibung des Feenlandes viermal erwähnt, vgl. dazu Zeile 8382 des Strophenpsalters.

Ursprünglich irisch-keltisch scheint Strophe 7 zu sein:

Dort steht ein heiliger Baum mit Blüten bedeckt, auf dem die Vögel die Stunden ausrufen.

Durch harmonischen Zusammenhang sind sie gewohnt, vereint eine jegliche Stunde anzugeben.

Diese Strophe bildet durch ihren Inhalt ein heterogenes Element; denn in einer Welt vollkommener Zeitlosigkeit ist das Ausrufen der Stunden wohl sinnlos.

Heilige Bäume sind zwar in der keltischen Religion weit verbreitet, doch spielen sie auch in der antiken religiösen Vorstellung eine Rolle, und den Baum des Lebens kennen wir aus der Genesis; daß auf diesem Baum nun Vögel sitzen, die die Stunden ausrufen, entbehrt m.W. jeglicher klassischen Parallelen.

Ähnliches wird in der Imram Maelduin, Episode 18 berichtet, wo jedoch ihr Gesang dem von Psalmen ähnelt. Singende Vögel werden auch kurz im Strophenpsalter erwähnt (Zeile 8161), doch ist hier ein anderer Sachverhalt gegeben. Möglicherweise könnte dies Motiv sehr alt sein und sich herleiten von einer keltischen Gottheit, auf deren beiden Armen Vögel sitzen.²⁾

Als Bran nach Irland zurückkehrt, erkennt ihn niemand der am Ufer Stehenden. Einer seiner Leute springt unbeherrscht an Land, zerfällt aber sofort zu Staub, denn in Wirklichkeit war es eine unendlich lange Zeit, daß sie fort waren. Eine ähnliche Auflösung

1) Siehe hierzu: Hans Bächtold - A. Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, I, S. 511. Auch die nordische Sage (Edda) von den goldenen Äpfeln der Idun und den 11 Goldäpfeln, mit denen Freyr um Gerd wirbt, zeigt deutliche Beziehungen zur Fruchtbarkeit.

2) Es handelt sich um eine Gottheit auf deren beiden Armen jeweils ein Vogel sitzt, der sowohl ein Rabe als auch eine Taube sein könnte. Siehe Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S. 156 - 157. Ornithomorphe Gottesdarstellungen sind in der keltischen Religion weit verbreitet. Siehe: Anne Ross, Pagan Celtic Britain, 1967, S. 70 - 73.

des Zeitbegriffes findet sich auch am Ende des Strophenspsalters (Zeile 8391 und 92).

Zwei jenseitige Welten werden in der Imram Brain beschrieben, einmal dieses Apfeland, das nur von Frauen bewohnt ist, und dem eine Insel mit unaufhörlich lachenden Menschen vorgelagert ist (Strophen 3-30), zum anderen die Welt des Manannan mac Lir. Dem Auge des Bran verborgen, liegt sie unter den Meereswogen über die Bran fährt:

An Baumwipfeln entlang
hat dein Schifflein Furchen gezogen;
ein Wald mit herrlichen Früchten
ist unter dem Bug deines kleinen Bootes.
(Str. 42)

Die Vorstellung einer jenseitigen Welt am Grunde eines Sees kennen wir schon aus dem Fiachnas Sid. Parallelen hierzu bieten sonst nur Märchen, deren schriftliche Fixierung aber in einer viel späteren Zeit liegt.

Somit liegt es nahe, hier ein ursprünglich irisches Motiv zu sehen, wofür auch die spätere starke Verbreitung besonders im Volksglauben spricht.¹⁾

Die Welt des Manannan ist zwar poetisch ausgemalt, trägt aber kaum jenseitigen, märchenhaften Charakter. Einzig Strophe 43 hat etwas Unwirkliches:

Ein Wald mit Blüten und Früchten
von dem starken Dufte des Weins,
ein Wald ohne Verfall, ohne Lichtung,
mit Blättern von der Farbe des Goldes.

An bukolische Szenen der antiken Literatur erinnert Strophe 41:

Ein liebliches, reizendes Spiel
treiben beim feurigen Wein
Männer und zarte Frauen unter Büschen,
ohne Sünde, ohne Schuld.

In Strophe 17 heißt es dann:

Dann rudert es hin zu dem leuchtenden Stein,
von dem hundertfältige Musik aufsteigt.

1) H. Zimmer, Keltische Beiträge II, Brendans Meerfahrt, Ztsch.für dt. Altertum 33, 1889, S. 129 - 220 und 257 - 338. Seite 325 heißt es: "In jüngeren Erzählungen spielt das tir fathuin, das Land unter der Woge eine große Rolle, wie Joyce, Old Celtic Romances S. 408, note 13 nachweist.... Aus der älteren Literatur, d.h. den Sagentexten, die vor dem 12. Jahrhundert müssen entstanden sein, ist mir außer in Imram Maelduin keine Erwähnung erinnerlich." Hier irrt Zimmer, denn das Reich des Manannan ist eindeutig unter den Meereswogen gelegen.

Wunderbare Steine spielten auch in dem Kult des sakralen Königtums eine Rolle. "An erster Stelle steht der Ritus des Lia Fail. Damit ist der Königstein auf dem Hügel von Temair, später Tara genannt, gemeint. Das Rennes Dindsenchas beschreibt ihn (vgl. wh. Stokes, R.C. XV, 1894, S.281) als einen Stein auf der Seite des Hügels der Geisel im Norden, d.h. den Stein, der unter den Füßen jedes Königs, der von Erin Besitz ergreifen wollte, zu schreien pflegte. Der Name dieses Steins war fo-ail "Unterstein" d.h. ail fo-righ "der Stein unter dem König".¹⁾

VII. Der Antagonismus religiöser Vorstellungen in den irischen Feenerzählungen

In dem Kapitel über die Noinden Ulad wurde gezeigt, wie hier die mythischen Vorstellungen zweier verschiedener Kulturschichten aufeinanderstießen, eine bäurisch-agrarische und eine kriegerische.

Ein Reflex dieses kulturellen Assimilierungsprozesses, der gleichzeitig ein Abrücken, ein Aufbegehren gegen die frühere und ältere Kulturschicht ist, scheint sich auch in den frühen irischen Feengeschichten niedergeschlagen zu haben.

Condla wird von einer Botin verlockt, ihr in ihr jenseitiges Reich zu folgen. Wir haben gesehen, daß diese Verlockung sich herleiten muß von dem Fruchtbarkeitsaspekt der frühen keltischen Religion, der in Auseinandersetzung steht mit einer kriegerisch-arischen Kulturschicht.

Der Vollzug dieser mythischen Ehe kommt in der Echtra Condla nicht mehr klar zum Ausdruck, wir hören nur noch: "Nachdem das Mädchen seine Antwort beendet hatte, sprang Condla mit einem Satz von den Seinen fort in den Nachen von Kristall, d. h. in das fest aus Kristall gefügte Boot. Sie sahen sie sich entfernen. Kaum konnte das Auge noch verfolgen, wie sie auf die hohe See ruderten." Doch ist damit klar die Absicht durchschaubar und in der Imram Brain und auch in der Serglige Conculaind hat diese

1) Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S.239.

mythische Vereinigung des Helden mit der Feenkönigin ihre poetische Gestaltung gefunden.

Conn Cetchathach (Hundertkampf), der Vater Condlas, versucht den Aufbruch des Sohnes in das jenseitige Feenreich zu verhindern, indem er seinem Druiden Coran befiehlt, gegen die Stimme der Frau anzusingen: "Ich bitte dich, Coran, du Spruchreicher, du Kunstreicher: Betroffen hat mich ein Ereignis, das über meinen Rat, über meine Kraft geht, ein Streit, wie nie mir einer begegnet ist, seit ich König bin. Mein Kampf gilt einer unsichtbaren Gestalt; sie tut mir Gewalt an um meinen so schönen Sohn, ihn zu entführen durch heidnische Ränke; von der Seite des Königs bringt man ihn durch eines Weibes Zaubersprüche fort." ¹⁾

Befremdlich an diesem Text mutet der Ausdruck "heidnische Ränke" an, doch sicherlich berechtigt dies nicht, hier einen Widerstreit heidnisch-christlich zu sehen; denn die Feenbotin braucht das gleiche Argument gegen den Druiden Coran: "O Conn Hundertkampf, Druidenkünste - liebe sie nicht! Über ein kleines, so wird zum Gericht den weiten Strand erreichen ein Gerechter mit vielen Begleitern, vielen und herrlichen. Bald wird sein Rechtspruch dich treffen, wird zunichte machen der irrelehrenden Druiden Zaubersprüche vor dem Antlitz des Satans, des schwarzen Zauberers." ²⁾

Man spürt die Hand des christlichen Bearbeiters; so sind ja auch 5 Strophen der Imram Bran (44 - 49) rein christlichen Inhalts, was aber nichts daran ändern kann, daß sich hier auch Heidnisch-Keltisches widerspiegelt.

Thrall sieht das Bestreben, den Helden nicht ziehen zu lassen in der Echtra Condla, bedingt dadurch, daß: "The maleficent powers of fairy creatures were, of course, understood." ³⁾

Diese Behauptung mutet absurd an; denn in den frühen Texten erfüllen sich ja durch die Feen ewige Wunschträume der Menschheit, und erst in späterer Zeit wird im Volksglauben ihr Wesen ins Diabolische verzerrt.

1) Wolfgang Krause, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Die Kelten, 1929, S. 18.

2) Wolfgang Krause, op.cit. S. 19.

3) W.F. Thrall, Vergil's Aenid and the Irish Imrama. Zimmer's Theory, Modern Philology 15, 1917/18, S. 449 - 474. Obiges Zitat S. 463.

Diese Mühe des Vaters, den Sohn daran zu hindern, in diese jenseitige Welt zu ziehen, muß gedeutet werden als ein Abrücken und Aufbegehren gegen diese ältere Kulturschicht, die gekennzeichnet ist durch den Fruchtbarkeitsaspekt. Man beachte auch in diesem Zusammenhang, daß die Feenbotin zweimal vor Condla erscheint, genau wie später auch Liban in der Serglige Conculaind Cuchullainn zweimal auffordert, ihr in das Reich der Fand zu folgen.

Man könnte geneigt sein, das Verhalten von Condlas Vater psychologisch zu deuten, indem etwa die Furcht, den Sohn zu verlieren, ihn veranlaßt habe, die Hilfe des Druiden zu suchen; doch muß diese Textstelle gesehen werden in Zusammenhang mit anderen frühen irischen Erzählungen, besonders mit der Serglige Conculaind. Cuchullainn wird von der Feenbotin Liban aufgefordert, ihr in das jenseitige Reich der Fand zu folgen, die von ihrem Gatten Manannan mac Lir verlassen, sich in Cuchullainn verliebt habe. Der Held weigert sich zu folgen und schickt seinen Wagenlenker Loeg, der wieder zurückkehrt und ihm von dem jenseitigen Reich berichtet. Wieder erscheint Liban vor Cuchullainn und fordert ihn auf, ihr doch in das Reich Fands zu folgen. Erneut schickt er seinen Wagenlenker Loeg, der bei seiner Rückkehr von den Wundern des Landes erzählt. Jetzt endlich entschließt sich der Held zur Ausfahrt.

In dieser doppelten Aufforderung der Liban und dem zweifachen Verweigern des Helden, der statt dessen seinen Wagenlenker Loeg schickt, manifestiert sich wieder die gleiche Furcht vor dem Vollzug der mythischen Hochzeit mit einem numinosen Wesen.¹⁾

1) Heinrich Zimmer, Keltische Studien: Über den compilatorischen Charakter der irischen Sagentexte im sogenannten Lebor na h' Uidre, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen, Bd. XXVIII, Neue Folge Bd. VIII, 1887, S. 417 - 689, sah Seite 594 bis 599 diese doppelte Verweigerung des Helden bedingt durch den compilatorischen Charakter der Serglige Conculaind. Nun ist dieser Charakter des Werkes zwar eindeutig bewiesen, doch kennt auch die Echtra Condla eine zweimalige Verweigerung. Falls die obige Interpretation der Verweigerung richtig ist, wäre es am wahrscheinlichsten, daß auch der Urtext der Serglige Conculaind schon die doppelte Verweigerung kannte.

Weniger deutlich ist dieses Phänomen in der Imram Brain. Hier erfahren wir, daß Brain das Land der Frauen nicht betreten will, und die Führerin der Frauen ihn mit Hilfe eines Fadenknäuels ans Land zieht (siehe vorne S. 19, Strophe 62).

Letztlich ist in diesem Zögern Brains, das Feenland zu betreten, die gleiche Furcht, ja Widerstreben vor dem Vollzug des Fruchtbarkeitsaktes ausgedrückt, die wir schon aus der Echtra Condla und Serglige Conculaind kennen, hier allerdings in märchenhafter Umrandung.

Die Imram Madlduin kennt eine ähnliche Episode und sie beweist, daß dieses Motiv der Feenkönigin, die den widerstrebenden Helden mit einem Fadenknäuel in ihr Paradies zieht, keine literarische Facette ist, sondern Ausdruck eines tierferen Geschehens: Maelduin versucht aus dem Land der Königin zu fliehen, doch diese holt ihn mit einem Fadenknäuel wieder zurück in ihr Land.¹⁾ Dieses Motiv ist also Ausdruck eines recht gewaltsamen Aktes, und es ist somit berechtigt, für die Imram Brain das gleiche Widerstreben gegen den Vollzug des Fruchtbarkeitsaktes märchenhaft widergespiegelt zu sehen.

Abschließend sei noch auf eine Episode aus der Tain Bo Cualnge hingewiesen:

Zu Cuchullainn kam ein stattliches Weib mit prächtiger Kleidung, die sich als die Tochter des Königs Buan vorstellte, ihm ihre Liebe erklärte und mitteilte, daß sie durch seinen Ruhm angelockt sei. Cuchullainn, der gerade jetzt in ein wildes Kriegsabenteuer verwickelt ist, weist sie schnöde und mit unzarten Worten ab, worauf sie droht, ihm beim Kampf feindlich entgegenzutreten, und zwar wolle sie in Gestalt eines Aals sich um seine Füße winden in der Furt, daß er zu Falle komme, oder in Gestalt einer Hündin wolle sie das Vieh zusammentreiben an der Furt, oder in Gestalt einer hörnerlosen roten Kuh wolle sie vor der Herde her sich in die Gewässer und Fluten stürzen, um das Gewässer zu trüben. Cuchullainn erklärt ihr, sie in jeder dieser Gestalt unschädlich machen zu wollen.²⁾

- 1) Bei H. Zimmer, Keltische Beiträge II, Brendans Meerfahrt, Ztsch. f. dt. Altertum 33, 1889, S. 129-220 und 257-338, heißt es S. 329: "Die Szene, wie die Königin den Maelduin zurückzuhalten sucht, ist aus irischem Material; es ist die Schilderung verwertet, wie Bran landet. Gewaltsame Versuche den Bran zurückzuhalten werden nicht gemacht, offenbar weil der Sage nur freiwilliges Verweilen im Lande der Frauen entspricht." Von einem freiwilligen Verweilen weiß die Sage aber nichts, sondern der Aufbruch nach einer Zeit des Beisammenseins gehört zu ihrem Grundschema. Wie die Göttin Medb häufig ihre Gatten wechselte, so muß der Held die Fee auch nach einiger Zeit verlassen.
- 2) Zitiert ist hier die Zusammenfassung der Episode aus H. Zimmer Keltische Studien: Über den compilerischen Charakter der irischen Sagentexte... Ztsch. f. vergl. Sprachf. auf d. Gebiet d. idg. Sprachen, Bd. XXVIII, N. F. VIII, 1887, S. 456 - 457.

Diese Episode gehört zur Heldensage und hat sich deren stärkerem Realismus angepaßt; märchenhafte Elemente fehlen.

Interessant ist wieder die Doppelnatur des Weibes, die einmal offen ihre Liebe anbietet und dadurch als Inkarnation des Fruchtbarkeitsaspektes erscheint, zum anderen auch kriegerischen Charakter trägt und zum Kampf gegen Cuchullainmentschlossen ist. Man spürt die Nähe zur Göttin Macha.

In dieser Episode haben wir die deutlichste Ausformung dieses Phänomens, daß sich der Held gegen den Vollzug des Fruchtbarkeitsaspektes sträubt. Es ist die Verdichtung und Kulmination der auch in den Feenmärchen deutlich gewordenen Tendenz.

Es konnte oben gezeigt werden, daß die Liebhaber der Königin Medb geprägt sind vom sakralen Königtum, dessen politische Funktion die Erhaltung der Fruchtbarkeit des Landes ist.

In deutlicher Antagonie steht hierzu der jugendliche Held Cuchullainn, der schon zu Anfang der Tain Bo Cualnge nicht der Couvade verfiel wie die übrigen Männer von Ulster und allein den Kampf gegen das Heer der Medb aufnahm, somit als Inkarnation allen kriegerischen Geistes erscheint.

Stießen wir im vorigen immer wieder auf den Gegensatz von einer vom Fruchtbarkeitsaspekt beherrschten Kulturstufe zu einer neuen, kriegerischen, so kann als deren Personifikation Cuchullainn gelten. Dieser neue Typus des Heldenkönigs kann sich jedoch nicht mehr den Riten des Fruchtbarkeitskönigtums unterziehen und muß deshalb das Liebesangebot der Morrigan abschlagen. Diese Entwicklung wurde auch schon in der Tochmarc Emere deutlich.

B Die Fee in der Artusepik

I. Die Identifikation der Fee mit keltischen Göttinnen

Wir haben nun den Stoff umrissen, der die Feenmythologie im keltischen Bereich bestimmt hat. Wie ist es möglich, die einzelnen Bilder und Motive der Feendarstellung in der Artusepik hieraus abzuleiten?

Es ist eine sehr alte These, daß die Feenmotivik auf die keltische Mythologie zurückgeht, die schon von Grimm¹⁾ aufgestellt und dann besonders von Mc Culloch²⁾ weiter ausgeführt wurde. G. Cohen³⁾ sah als erster die Beziehung der Feen mit den keltischen Matres und Matronae. Alle diese Untersuchungen stützen sich aber hauptsächlich auf volkskundliches Material und machen nicht die Literatur des Mittelalters zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtung.

1945 erschien der von den Anhängern der "keltischen Theorie"⁴⁾ vielbeachtete Artikel von R. Sh. Loomis, "Morgain La Fee and The Celtic Goddesses"⁵⁾. Er versucht, durch den Vergleich der einzelnen Motive, die eine Fee umranken, zu beweisen, daß die Fee Morgan, die wohl prägnanteste Feengestalt der mhd. Epik,⁶⁾ sich aus Vorstellungen entwickelt hat, wie sie mit der inselkeltischen Göttin Morrigan verbunden sind, d.h. die Fee Morgan leitet sich her von der Göttin Morrigan.

Die kategorischen Anhänger der "keltischen Theorie" interpretieren die Artusepik und insbesondere das Werk Chretiens als ein Produkt der keltischen und walisischen Sage. Ja, diese keltische und walisische Sage wird oft mit Hilfe der Artusepik erst richtig erschlossen. Klärt diese Forschungsrichtung auch

1) Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl. 1875, I, S. 341.

2) J. A. Mc Culloch, Religion of the Ancient Celts, 1911, S. 45.

3) Gustave Cohen, Roman Courtois au XIII^{ème} siècle, 1938, S. 64.

4) Unter "keltischer Theorie" wird hier die ausschließliche Herleitung der Motive der Artusepik aus Vorstellungen der keltischen Mythologie und Sage verstanden.

5) Roger Sherman Loomis, Morgain La Fee and the Celtic Goddesses, Speculum XX, 1945, S. 183 - 203.

6) Ein zuverlässiges Stellenverzeichnis für die Morgan findet sich bei L. A. Paton, Studies in the Fairy Mythology, 2. Aufl. 1960, Exkurs II, S. 255.

viele Einzelfragen, so kann ihrer grundsätzlichen Auffassung doch nicht zugestimmt werden.¹⁾

In diesem speziellen Fall weist Loomis darauf hin, daß sowohl Morgan als auch Morrigan eine enge Verbindung zum Wasser besitzen; denn in der Nähe eines Flusses oder einer Quelle bieten beide einem sterblichen Helden ihre Liebe an, und beide geben dem Geliebten als Geschenk ein Streitroß. Letzteres ist eigentlich ein Motiv, das mit der keltischen Göttin Macha verbunden ist, da diese aber zusammen mit Morrigan in einer Götterdreieckigkeit auftritt, werden beide als identisch angesehen. Dies ist auf jeden Fall problematisch, da beide ihren eigenen mythologischen Hintergrund haben und ihr gemeinsames Auftreten spät und nicht ursprünglich zu sein scheint und somit wohl sekundärer Natur ist.²⁾

Was Loomis als sicheren Beweis betrachtet, erweist sich bei näherem Hinsehen schnell als wenig stichhaltig. Das Material, das zu einer Identifikation von Morgan mit Morrigan benutzt wird, sind Grundmotive der Artusepik und der irischen Sage überhaupt und ist keineswegs ausschließlich mit der Morgan bzw. Morrigan verbunden, berechtigt also keineswegs zu einer Identifikation der beiden. Man bedenke hier, welchen breiten Raum etwa die sexuelle Freizügigkeit der keltischen Frau in Sage und Mythologie einnimmt. Diese zieht Loomis aber als Beweis für eine Identität von Morrigan und Morgan heran.

Was Loomis sonst noch an Vergleichsmaterial bietet, gehört einer zu späten Epoche an, als daß es beweiskräftig sein könnte; denn nur in der frühen höfischen Literatur kann man eine mögliche keltische Vorlage annehmen.

Da, wie Loomis glaubt, die Motive der keltischen Mythologie von Irland nicht direkt nach Frankreich gewandert sind, sondern über eine walisische Zwischenstufe, findet Loomis in der Göttin Modron eine Entsprechung zu der Morgan der Artusepik und der Morrigan der irischen Mythologie. Nun ist der Weg des keltischen

-
- 1) Besonders kraß ist der einseitige Deutungsversuch aus keltischen Quellen bei R.S. Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, 1949 und Jean Marx, *La Légende Arthurienne et le Graal*, 1949.
 - 2) Allerdings nimmt auch T.P. Cross, *The Celtic Elements in the Lays of Lanval and Graelant*, *Modern Philology* XII, S. 585 - 644, Seite 633 diese Identifikation vor.

Sagenmaterials über Wales sicherlich nicht eine *Conditio sine qua non*, und es ist wahrscheinlich, daß Cornwall eine bedeutende Rolle für die Verbreitung der keltischen Sage gespielt hat, während Wales nur wenige Belege für inselkeltische Motive aufweist.¹⁾ Zudem scheint sich in der Forschung immer mehr die Auffassung durchzusetzen, das gesamte keltische Gebiet als einen Kulturraum aufzufassen, wodurch die Frage nach dem genauen Herkunftsweg irrelevant würde.

Bei Modron handelt es sich eindeutig um eine Muttergottheit, der jeder kriegerische Aspekt fehlt, und die sicherlich eine Entsprechung zu den *Matronae* bildet, da ja auch schon ihr Name "Mutter" bedeutet.²⁾ Aus dieser Sicht ist sicherlich auch eine Nähe zu den irischen Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttinnen vorhanden, aber nicht nur zu der Morrigan.

Da sich die afrz. Form Morgan nicht aus der air. Form Morrigan ableiten läßt, beruft sich Loomis auf L.A. Patons Äußerung, daß die Möglichkeit von Mißverständnissen in der mittelalterlichen Literatur immens ist,³⁾ weshalb also Morgan eine falsch wiedergegebene Form von Morrigan sei.

Läßt man einmal dies von Loomis oft gebrauchte Argument dahingestellt, so fragt es sich, wie sich dies dann mit seiner Auffassung verträgt, die walisische Modron habe eine Vermittlerrolle zwischen Morgan und Morrigan gespielt. Zudem ist die Identität von Morgan und Modron keineswegs sicher; denn in den frühen walisischen Epen tritt Modron nur einmal auf und zwar im *Mabinogi von Kulhwch ac Olwen* (ca.1100). Hier besteht ihre Ähnlichkeit zur Morgan nur darin, daß sie genau wie diese Mutter des Gawein ist. Die oben erwähnten Hauptcharakteristika, die Loomis zu dieser Identifikation verleiteten, sind bei der Modron nur sehr spät belegt und zwar in einer Handschrift von

1) Vgl. hierzu K.O. Brogsitter, *Artusepik*, 1965, S. 38 - 39. Brogsitter beruft sich auf W.J. Gruffyd, *Encyclop. Brit.* 23, 1953, S. 505: "The earliest Welsh literature knows little or nothing of Arthur... To them (the Britons of Cornwall) must be given the credit of cradling the Legend of Arthur." Hier finden sich auch weitere Literaturangaben zu diesem Problem.

2) Zur walisischen Modron siehe Anne Ross, *Pagan Celtic Britain*, 1967, S. 230.

3) L.A. Paton, *Studies in the Fairy Mythology*, 2. Aufl. 1960, S. 86. Die Verfasserin behauptet im gleichen Werk, Morgan sei eine korrumpierte Form von Morrigan. Sie wurde aber von H. d'Arbois de Jubainville, *Chronique VII*, *Revue Celtique* XXIV, 1903, S. 325 - 326, widerlegt.

1556, was in keiner Weise zu einer Identifikation der Modron mit ihrer afrz. bzw. irischen Entsprechung berechtigt; denn wie kann diese Handschrift einen Vorgang noch bezeugen, der beinahe 500 Jahre zurückliegt und keinerlei Spuren in der walisischen Literatur hinterlassen hat? Zudem ist afrz. Einfluß auf diese walisische Handschrift nicht auszuschließen. Sonst bietet Loomis nur noch folkloristisches Material, das alles sehr spät belegt ist, teilweise erst aus dem 18. Jahrhundert. Ob hier Auffassungen des 11. oder 12. Jahrhunderts widergespiegelt werden, läßt sich so nicht beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen.

Wir sahen, daß der von Loomis unternommene Versuch einer direkten Ableitung der Fee der Artusepik von irischen Gottheiten in sich sehr widerspruchsvoll war und kein beweiskräftiges Resultat brachte; eine Identifikation einer Feengestalt mit einer irischen Göttin ist schier unmöglich.¹⁾

Es läßt sich nur behaupten, daß eine Reihe von Motiven, die mit der Fee der Artusepik verbunden sind, zugleich auch in der keltischen Sagenwelt auftreten und deshalb von hier ihren Ausgang genommen haben müssen. Dies ist aber an den einzelnen Motiven zu untersuchen und wenig Generelles läßt sich hierzu sagen. In dem 1905 erschienenen Aussatz von Gustav Ehrismann "Märchen im höfischen Epos" ²⁾, der einen Grundstein setzt in der Stoff- und Motivforschung der Artusepik, wenigstens im germanistischen Bereich, führt Ehrismann das "Verlockungs- und Befreiungsmotiv" als für die Artusepik bestimmende Grundmotive an und sieht beide als aus der alten irischen Sagenwelt hergeleitet an. Ehrismann steht unter dem Einfluß von Heinrich Zimmer, dem es oft an Sensibilität gegenüber der Komplexität kultureller Prozesse mangelt, und so neigen beide oft zu größten Vereinfachungen.

-
- 1) Zur Kritik an R.S. Loomis siehe auch K.O. Brogsitter, Artusepik, 1965, S. 43.
Die Identifikation von Morgan und Morrigan übernahm auch Jan de Vries, Keltische Religion, 1961, S. 138: "In der Artussage lebt sie (die Morrigan, d.V.) als Morgan weiter." Ähnliches findet sich bei Jean Marx, La Légende Arthurienne et le Graal, 1952, S. 70.
- 2) Gustav Ehrismann, Märchen im höfischen Epos, PBB 30, 1905, S. 14 - 54.

Das Verlockungsmotiv wird von Ehrismann so definiert: "Eine Dame, die Beherrscherin eines wunderschönen Landes, zieht einen Helden an sich, entweder zur Minne oder damit er ihr Hilfe leiste gegen ihre Feinde oder auch aus beiden Gründen. Der irische Urtypus dieses ersten, des Verlockungsmotivs, ist in einfachster Form erhalten in der Erzählung von Condla dem Roten (Echtra Condla), den ein Weib der Side zur Liebe verlockt in das Land der Lebenden, das Feld der Wonnen.¹⁾

Das Befreiungsmotiv stellt sich so dar: "Eine Jungfrau ist in der Gefangenschaft eines Ungeheuers, eines Drachens, eines Riesen oder irgend eines Feindes, ein Held besiegt ihren Hüter und befreit sie (Perseus, Siegfried); oder der Erretter muß eine andere mutige Tat vollbringen (Siegfried durchdringt die Waberlohe); oder der eigene Vater hält die Tochter in Gewahrsam, er will sie keinem Mann geben - oft deshalb, weil er sie selbst später heiraten will ..., dann steht die Tochter auf der Seite des Jünglings, der um sie kämpfen muß."²⁾

Beide Motive werden nun von Ehrismann bestimmten Vorstellungsbereichen des keltischen Mythos zugeordnet; so das Verlockungsmotiv dem Reich der Side und das Befreiungsmotiv dem der Famore, was zumindest problematisch ist; denn die bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, daß die Verlockung eines Helden durch ein weibliches Wesen in der irischen Literatur einen viel zu breiten Raum einnimmt, um einer bestimmten Gruppe mythischer Wesen als eigen zuerkannt zu werden; denn auch um die Göttinnen Macha und Morrigan kreisen ähnliche Erzählungen (s. oben S.49 und S. 70), und sie zählen nicht zu den Völkern der Side. Was Ehrismann unter Verlockung versteht, hat sicherlich im Irischen seine Wurzeln in der sexuellen Freizügigkeit der keltischen Frau und der Widerspiegelung dieses Phänomens in der irischen Literatur.

In gleicher Weise verwirrend ist die Zuordnung des Befreiungsmotivs zu den Famore, einer Gruppe Riesen, die auf einer wilden Insel im Ozean leben. Diese spielen in der irischen Mythologie keine solche dominierende Rolle, wie Ehrismann glaubt, und der

) Gustav Ehrismann, op.cit. S. 16.

) Gustav Ehrismann, op.cit. S. 17.

Eindruck eines Dualismus von guten und bösen Geistern im keltischen Mythos entsteht durch eine Überbewertung später Texte, die einen starken christlichen Einfluß verraten. So ist auch der von Ehrismann als Kronzeuge für die irische Version des Befreiungsmotivs angeführte Text 'Tochmarc Emere' die späteste Fassung, während der ursprüngliche Text, dessen Niederschrift etwa 200 Jahre vor diesem liegt, diese Episode gar nicht kennt.¹⁾

Die frühesten irischen Texte, die das Befreiungsmotiv belegen, sind die Echtra Laegairi und die Serglige Conculaind (s.o. S.21 - 25). In beiden stellt sich das Motiv in seiner simpelsten Form dar, was gerade seinen Charakter als internationaler Märchentypus unterstreicht (vgl. Stith-Thompson, Motif Index, H 331, Suitor contest: bride as prize). Seine Modifikation im Irischen gehört einer viel späteren Zeit an, rechtfertigt also in keiner Weise die Annahme der Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit des Motivs in diesem Kulturraum. Den internationalen Charakter vieler keltischer Erzähltypen unterstreicht gerade die neuere Forschung.²⁾ Am bekanntesten ist hier das Vater-Sohn-Kampf-Motiv, das im germanischen, altpersischen und slavischen Bereich auftritt. Im Irischen ist es der Kampf der Helden Cuchullainn und Condla.³⁾

Einen ähnlichen Versuch wie G. Ehrismann unternahm die amerikanische Forscherin Helaine Newstead, indem sie seine These aufgreift, ohne ihn allerdings zu erwähnen.⁴⁾ Sie untersucht jedoch gründlicher das Problem, nämlich den irischen Ursprung von Verlockungs- und Befreiungsmotiv, und sieht in beiden eine Einheit. Sie spricht deshalb vom Motiv der "bedrängten Dame" (besieged lady). Dieses Erzählschema stellt sich in fünf Stufen dar:

1. Die Absicht, über den Helden durch Liebe zu verfügen.
2. Die Darstellung der verzweifelte Lage der Dame.
3. Der Held zieht aus und besiegt die Feinde der Dame.

1) Zur Tochmarc Emere siehe oben S.47 - 48. Diese Erzählung berichtet nur vom Kampf Cuchullainns gegen eine weibliche Herrscherin.

2) So besonders K.H. Jackson in seinem meisterhaften Buch: The International Popular Tale and Early Welsh Tradition, 1961.

3) Siehe: H. Rosenfeld, Das Hildebrandlied, DVJS 26, 1953, S.413 - 432.

4) Helaine Newstead, The Besieged Ladies in Arthurian Romance, Publications of the Modern Language Association of America, Bd.63, 1948, S.803 - 830.

4. Als Lohn für seine Tat empfängt der Held die Liebe der Dame.
5. Der Held verläßt nach kurzem Zusammensein die Geliebte.

Die früheste Quelle für dieses Schema sieht die Forscherin in der Serglige Conculaind (Siehe oben S.24 - 25). Ehrismann erwähnt in seinem Aufsatz auch schon diesen Text, hebt aber hervor, daß hier das Grundschema schon verwickelter sei.

Man sieht, daß Punkt 1 und 2 dieses Erzählschemas sich mit dem Verlockungsmotiv und Punkt 3 und 4 sich mit dem Befreiungsmotiv decken. Kaum beachtet von Ehrismann blieb Punkt 5.

Man muß H. Newstead darin beipflichten, daß das von ihr aufgestellte Schema mit geringfügigen Abweichungen in der Serglige Conculaind enthalten ist. Allerdings sind es hier nicht die Feinde Fands, die Cuchullainn besiegt, sondern die Labraids, des Gatten der Botin Fand. Die Dame ist also nur indirekt bedrängt, was schon darauf hinweist, daß dieses Erzählschema in sich nicht homogen ist und eine Kompilation verschiedener internationaler Märchentypen darstellt, die sicherlich nicht alle ihren Ursprung in Irland gehabt haben.

Da sich das oben aufgezeigte Erzählschema in einzelnen Artusepen wiederfindet, glaubt H. Newstead, einzelne höfische Damen mit den Feen Fand und Liban identifizieren zu können. Dies ist ein methodischer Versuch, der vom Ergebnis her schon als absurd anmutet, wenn etwa die Dame Blancheflur in Chrétiens Perceval eine Feenkönigin sein soll und somit auch ihre mittelhochdeutsche Entsprechung Condwiramur.

Als Kronzeugen für ihre These zieht sie Malory's Book of Gareth heran, ein Werk, das sehr spät ist (Ende 15. Jhd.) und zeigt, daß dieses Liebeswerben zusammen mit anderen keltischen Phänomenen auftritt. Sie läßt aber unberücksichtigt, daß solche keltischen Züge in diesem späten Werk sehr leicht zusammengesucht werden konnten, die ursprünglich gar keine Einheit bildeten; ein Schluß von einem Teil auf das Ganze erscheint verfehlt. Ihre Auffassung von höfischer Liebe in den Artusepen ist falsch; diese ist nur denkbar vor dem Hintergrund höfisch-ritterlicher Kultur. Die Komplexität dieses Gegenstandes braucht hier nicht erläutert zu werden; allerdings berechtigt die Einsicht in die

Forschungsproblematik zu einer kategorischen Ablehnung der Behauptung, es bestehe eine Beziehung zwischen höfischer Liebesauffassung und keltischer Feenwelt.¹⁾ Die vermeintliche Übereinstimmung des Erzählschemas von Serglige Conculaind und einzelnen höfischen Epen zeigt also weder inhaltliche noch formale Kriterien, die einen solchen Vergleich rechtfertigen. Keltischer Einfluß läßt sich nur an sehr isolierten und gelegentlichen Beispielen aufzeigen.

Anders liegt der Sachverhalt in den Tristandichtungen. Hier findet sich tatsächlich in der Liebesbeziehung Tristans zu Isolde keltischer Einfluß der Erzählung "Diarmaid und Grainne", und diese ordnet sich aufgrund ihrer Darstellung einer zwischen-geschlechtlichen Beziehung ein in die Reihe der oben behandelten keltischen Texte. Doch auch hier ist nur ein Hauch von Beeinflussung spürbar, und zum anderen nimmt die Tristanfabel eine Sonderstellung innerhalb der höfischen Epik ein, ist sicherlich nicht prägend für ihre Liebeskonzeption, steht sogar in Antagonie zu ihr.²⁾

Keltischer Einfluß ist auch für einzelne Lais der Marie de France wahrscheinlich, obgleich auch hier besonders in der älteren Forschung diese literarischen Elemente viel zu hoch eingeschätzt wurden.³⁾

-
- 1) Zur höfischen Liebesauffassung siehe: Erich Köhler, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Heft 97, 2. Aufl. 1970, S. 139 - 180. Hier finden sich auch weitere Literaturangaben.
 - 2) Zur Erzählung "Diarmaid und Grainne" siehe Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 42 - 50. Hier wird auch die Beziehung zum Tristanstoff behandelt.
 - 3) Am extremsten ist hier der Aufsatz von Tom Pete Cross, Celtic Elements in the Lais of Lanval and Graelant, Modern Philology XII, 1915, S. 585 - 644. Überzeugender ist Ernest Hoepffner, The Breton Lais, in: Arthurian Literature in the Middle Ages, ed. R.S. Loomis, 1959, S. 112 - 121.

II. Die ersten Feendarstellungen in der Artusepik

Im bisherigen wurde deutlich, daß weder der Versuch, Feengestalten der Artusepik von Wesen des keltischen Mythos herzuleiten, überzeugen konnte, noch ein Vergleich der Erzählstruktur der frühen irischen Feenmärchen mit afrz. oder mhd. Texten zu einer Identifikation von Frauengestalten des höfischen Epos mit keltischen Märchenwesen berechtigt. Ein genauer literargeschichtlich definierbarer Weg läßt sich hier nicht aufzeigen. Greifbar ist nur, daß die Vorstellung, diese Wesen gehören dem keltischen Kulturraum an, im Bewußtsein des Volkes seinen Platz hatte, wie einiges volkskundliche Material beweist¹⁾ und auch ein sehr früher afrz. epischer Text. Feen als bretonisches Erzählgut charakterisiert.

Wace schreibt in seinem um 1155 verfaßten "Roman de Brut", der eine afrz. freie Versübertragung der lat. "Historia Regum Britanniae" des Geoffrey of Monmouth darstellt:

Et cil devers Brechelian
dout Breton vont sovent fablant
une forest mult longue e lee,
qui en Bretagne est mult loee.
La fontaine de Berenton
sort d'une part lez un perron.
Aler soloient veneor
a Berenton par grant cholor,
e a lors cors l'eve espuiser
e le perron dessus moiller.
Por ço soloient pluie avoir:
issi soleit jadis ploveir
en la forest e environ
mais jo ne sai par quel raison.
La suet l'en les fees veeir
Se li Breton nos dient veir,
e altres merveilles plusors.²⁾

Wir hören von einer Zauberquelle, wovon es im Mittelalter viele Beschreibungen gab. Diese ist im Wald zu Breziljan gelegen im

) Siehe Lutz Mackensen, Handwörterbuch des deutschen Märchens, 1930-40, unter "Fee". Hier wird von einem Ritter berichtet, der seine neugeborenen Kinder zu einer Wunderquelle bringt, um sie von Feen segnen zu lassen.

) Zu dieser Textstelle siehe: Hartmann von Aue, Iwein, Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer, Berlin 1968, S.177 - 178.

alten Armorica, also frühem keltischen Siedlungsgebiet. Feen gehören zu dieser Wunderwelt, wovon die Bretonen viele Geschichten zu erzählen wissen.

Diese an Informationswert über Feen arme, doch in ihrer Bestimmung eines regionalen Bereichs eindeutige Aussage, scheint für die Frage des Traditionsweges wertvoller als das relativ umfangreiche Erzählgut, das sich in dem früheren Werk Geoffreys findet, da dieser sehr viel klassisches Material verwendet. Das Werk Geoffreys ist ~~die erste~~ epische Gestaltung der Artuswelt. In den Büchern 8 - 10 seiner vermutlich um 1135 verfaßten *Historia Regum Britanniae* beschreibt er die Geschichte von Artus. Für uns interessant ist, daß er in der Schlacht von Camlann, in der er gegen seinen aufrührerischen Neffen Modred kämpft, eine tödliche Wunde erhält und von seiner Schwester, der Fee Morgan in ihr Reich Avallon entführt wird. Diese jenseitige Insel wird deutlicher beschrieben in einem anderen Werk Geoffreys, seiner um 1150 verfaßten *Vita Merlini*. Der mythische Dichter Taliesin berichtet hier von einem glücklichen Jenseits, auf der die Morgan mit ihren acht Schwestern lebt:

- 908 *Insula pomorum quae Fortunata vocatur,
Ex re nomen habet, quia per se singula profert:
Non opus est illi sulcantibus arva colonis;
Omnis abest cultus nisi quem natura ministrat:
Ultrō foecundas segetes producit et uvas,
Nataque poma suis praetonso germine silvis;
Omnia gignit humus vice graminis ultrō redundans.
Annis centenis aut ultra vivitur illic,
Illic iura novem geniali lege sorores
Dant his qui veniunt nostris ex partibus ad se:
Quarum quae prior est fit doctior arte medendi;
Exceditque suas forma praestante sorores;
Morgen ei nomen, didicitque quid utilitatis
920 *Gramina cuncta ferant, ut languida corpora curet;*
*Ars quoque nota sibi qua scit mutare figuram,
Et resecare novis quasi Daedalus aera pennis;
Cum vult est Bristi, Carnoti, sive papiae,
Cum vult in nostris ex aere labitur horis.
Hancque mathematicam dicunt didicisse sorores,
Moronoe, Mazoe, Gliten, Glitonea, Gliton,
Tyronoe, Thiten, cithara notissima Thiten.**

- 930 Illuc, post bellum Camblani, vulnere laesum
 Duximus Arcturum, nos conducentē Barintho,
 Aequora cui fuerant et coeli sydera nota.
 Hoc rectore ratis, cum principe venimus illuc
 Et nos quo decuit Morgen suscepit honore,
 Inque suis talamis posuit super aurea regem
 Stulta, manuque sibi detexit vulnus honesta,
 Inspēxique diu; tandemque redire salutem
 posse sibi dixit, se secum tempore longo
 esset, et ipsius vellet medicamine fungi.
 Gaudentes igitur regem commisimus illi,
 940 Et dedimus ventis redeundo vela secundis.¹⁾

Inwieweit Geoffrey hier keltische Quellen benutzte, läßt sich schwer sagen. Das Problem liegt an sich schon in seiner Person begründet. Er ist Kleriker, der um 1148 zum Bischof von Saint Asaph ernannt wird, er muß also mit dem antiken Bildungsgut vertraut gewesen sein. Zum anderen zeigt er eine Verwandtschaft mit der keltischen Welt, die sogar blutsmäßig sein kann, da seine Mutter wahrscheinlich aus dem alten Armorica stammt.²⁾ Dieser Passus der "Vita Merlini" drückt eine enge Verwandtschaft mit einem sehr frühen Bericht des Pomponius Mela aus: De chorographia III,6,48 p.66,28 sqq. (Siehe oben S.61) Wir hören auch hier von einem jenseitigen Land, das nur von Frauen bewohnt wird, die über Zauberkräfte verfügen, die Tiergestalt annehmen können und wunderbare Heilkräfte besitzen. Auffällig ist, daß in beiden Berichten von nur neun Frauen die Rede ist. Sicherlich ist hier eine größere Nähe vorhanden als zwischen Geoffrey und den keltischen Jenseitsvorstellungen, obgleich für das Gesamte der Einfluß der walisischen Überlieferung um einen Myrddin und die schottische Sage von einem wahnsinnigen Seher Lailoken konstituierend sein muß.³⁾

-
- 1) Zitiert wurde nach San Marte, Die Sagen von Merlin, Halle 1853, S.299 - 300. Neuere Textausgabe: J.J.Parry, The Vita Merlini, University of Illinois Studies in Language and Literature, X, no.3 (Urbana, Ill. 1925) S. 251 - 380.
- 2) Siehe Jean Marx, Nouvelles recherches sur la litterature Arthurienne, 1965, S.14. John J. Parry and Robert A. Caldwell, Geoffrey of Monmouth, in: Arthurian Literature in the Middle Ages, ed.R.S. Loomis, 1959, S. 72 - 93.
- 3) Siehe K.O. Brogsitter, Artusepik, 1965, S.35 - 36. Die Verwandlung von Menschen in Tiergestalt scheint ein im Mittelalter weit verbreitetes Erzählmotiv gewesen zu sein, denn ähnliches berichtet auch Gervasius von Tilbury, Otia Imperialia, S.4 (primo decisio Kap. XV).

Vielleicht könnte die Tatsache, daß es sich bei dieser Insel um ein Apfeland wie Emain Macha handelt, keltischen Ursprungs sein, sonst fehlen aber jegliche spezifische Charakteristika des irisch-keltischen Jenseits.

III. Die Fee Morgan bei Hartmann von Aue

Es ist das Verdienst Hartmanns, das deutsche höfische Publikum als erster mit den Stoffen der Artusepik bekannt gemacht zu haben.¹⁾ Sein großer Lehrmeister ist Chrétien de Troyes, auf dessen Werk Hartmanns beide Artusepen beruhen. Chrétien machte den Deutschen auch mit der Morgan vertraut, dem wohl schillerndsten Feenwesen, die uns in allen europäischen Literaturen begegnet.

Hartmann schreibt im Erec:

und sîn bruoder Gimoers genant:
der wert Avalônhiez sîn lant:
des saelde enwas niht kleine,
wande er minnet ein feine,
diu hiez Marguel. (Erec, Vv 1929 - 1934)

Die französische Entsprechung lautet zu dieser Stelle in Chrétien de Troyes' Erec:

Et Gingomars ses frere i vint
De l'Isle d'Avalon fu sire
De cestui avons oidire
Qu' il fu amis Morgain la fee
Et ce fu veritez provee (Erec, Vv 1954 - 58)²⁾

Chrétien erwähnt die Fee nur noch einmal im Erec:

Li rois mout parfont un sospire
Et fet aporter un antret
Que Morgue sa suer avoit fet.
Li antrez iert de tel vertu
Que Morgue avoit done Artu,
Que ja plaie qui an fust ointe
Ou soit sor nerf ou soit sor jointe
Ne faussit qu'an une semaine
Ne fust tote garie et saine,
Mes que le jor une foiiee

1) Dies setzt natürlich voraus, daß vor Hartmann keine "rheinische Artusepik" existierte.

2) Zitiert wurde hier nach der großen Gesamtausgabe der Werke Chrétiens von Wendelin Förster, Halle 1888 - 1932.

Fust de l'antret apparelliee.
L'antret ont le roi aporte
Qui mout a Erec conforte

(Erec, Vv 4216 - 28)

Hartmann übernimmt im wesentlichen auch diese Stelle, läßt aber dann noch einen längeren Passus folgen, der sich bei Chrétien nicht findet:

5160 Wundert nû deheinen man
derz gerne vernaeme
von wanne diz pflaster kaeme
daz hâte fâmurgân
des küneges swester, dâ verlân
lange vor, dô si erstarp.
waz starker liste an ir verdarp
unde vremder sinne!
si was ein gotinne.
man enmac diu wunder niht gesagen
von ir, man muoz ir mê verdagen,
der diu selbe vrouwe phlac.
doch sô ich meiste mac,
sô sage ich waz si kunde.
swenne si begunde
ougen ir zouberlist
5170 sô hâte si in kurzer vrist
die werlt umbe varn dâ
unde kam wider sâ.
ich enweiz wer siz lêrte
ê ich die hant umbe kêrte
oder zuo geslûge die brâ
sô vuor si hin und schein doch sâ.
si lebete ir vil werde:
in lufte als ûf der erde
mohte si zê ruowe sweben,
5180 ûf dem wâge und drunder leben.
ouch was ir daz untiure,
si wonte in dem viure
als sanfte als ûf dem touwe.
diz kunde diu vrouwe.
und sô si des gern began,
sô machete si den man
ze vogele oder ze tiere.
dar nâch gap si im schiere
wider sîne geschäft:
si kunde et zoubers die kraft.
5190 si lebete vaste wider gote
wan ez warte ir gebote
daz gevûgel zuo dem wilde
an walde und an gevilde,
und daz mich daz meiste
dunket, die übelen geiste,
die dâ tiuvel sint genant,
die wâren alle under ir hant.

- si mohte wunder machen,
wan ir muosten die trachen
5200 von den lûften bringen
stiere zuo ir dîngen,
die vische von dem wâge.
ouch hâte si mäge
tief in der helle:
der tiuvel was ir geselle.
der sande ir ze stiure
ouch ûz dem viure
swie vil si des wolde.
und swaz si haben solde
5210 von dem ertîche
des nam si unangestlîche
alles selbe genuoc.
diu erde dehein wurz entruoc,
ir waere ir kraft erkant
alse mir mîn selbes hant.
sît daz Sibillâ erstarp
und Erictô verdarp
von der uns Lûcânus zalt
daz ir zouberlîch gewalt
5220 swem si wolde gebôt
der dâ vor was lange tôt,
daz er erstuont wol gesunt.
von der ich iu hie zestunt
nû niht mêre sagen wil
wan ez würde ze vil:
sô gewan daz ertrîche
(daz wizzet waerlîche)
von zouberlichem sinne
nie bezzer meisterinne
5230 danne Fâmurgân,
von der ich iu gesaget hân.
von diu enwaere er niht wîser man
swer im wolde dar an
nemen grôz laster,
ob ouch si ein phlaster
vür in geprüeven kunde.
jâ waene man iender vunde,
swie sêre man wolde ersuoehen
5240 die kraft uz arzâtbuochen,
sô krefteclîche liste
die si wider Kriste
uopte sô des gerte ir muot.
daz selbe phlaster machete si guot
von allem ir sinne,
dâ mite diu kûneginne
Êrece die wunden bant.

Noch an einer anderen Stelle erwähnt Hertmann die Feenkönigin Morgan, wofür sich bei Chrétien keine Entsprechung findet:

si heten des phlasters ein teil.
dâ von ich ê gesaget hân
daz dâ Fâmurgân
hâte gemachet mit ir hant. (Vv 7224 - 27)

Im Iwein wird sowohl bei Chrétien als auch bei Hartmann die Morgan nur einmal erwähnt:

Car d'un oignement me sovient
que me donna Morgue la sage

Daraus wird bei Hartmann:

Wand ich noch einer salben hân
die da Feimurgân
machte mit ir selber hant. (Vv 3423 - 25)

Zu Hartmann (Erek Vv 1929 - 34) und Chrétien (Vv 1954 - 58)

Man sieht, daß Hartmann sich an dieser Stelle stark an Chrétien anlehnt. Gingomar, aus dem bei Hartmann vielleicht wegen des Versmaßes ein Gimoers wird, hat eine enge Liebesbeziehung zu der Fee Morgan.¹⁾ Hartmann übernimmt die Bezeichnung Avalôn für ein Feenland, wandelt allerdings den Namen für die Fee ab, indem aus der Morgain bei Chrétien bei ihm eine Marguel wird. Diese Namensgebung Marguel für Morgain ist sonst nirgends bei Hartmann oder anderen Dichtern belegt. Aufgrund der schlechten Textüberlieferung des mhd. Erec²⁾ wissen wir nicht, inwieweit es sich hier um eine Entstellung durch spätere Abschreiber oder durch Hartmann selbst handelt.

Nehmen wir letzteres an, so dürfte wohl in der Vorlage Morgue gestanden haben, besonders da Chrétien diese Form fast ausschließlich gebraucht (Erec 4218, 4220, Yvain 2953). Die Verwandlung von Morgue zu Morguel, später Marguel, bedeutet doch nur eine geringfügige Änderung. So hatte er eine leichte Mölichkeit, mit der folgenden Zeile (das Reimwort lautet Lantaguel)

1) Die Beziehung Gingomars zu der Fee Morgan wird später im afrz. Prosa-Lancelot literarisch ausgeführt. Vgl. hierzu L.A. Paton, Studies in the Fairy Mythology, 2.Aufl.1960, S. 60 - 65.

2) Die Ambraser Handschrift, in der uns der Erek erhalten ist, ist um mehr als 300 Jahre vom Original getrennt. Zum Problem der Textüberlieferung des Erek siehe: Peter Wapnewski, Hartmann von Aue, 3.Aufl. 1967, S.39.

einen Reim herzustellen. Dies wird wahrscheinlich, wenn man beachtet, mit welcher Großzügigkeit die Namen bei Hartmann verändert werden, insbesondere solche, die dem deutschen höfischen Publikum nicht bekannt sein konnten, da hier im Unterschied zu Frankreich eine einheimische mündliche Tradition fehlte.

Zu Chrétien (Erec 4216 ff.) und Hartmann (Erek 5152 ff.)

Die weiteren Auskünfte, die Chrétien über die Fee Morgue gibt, sind gering. Wir hören nur noch, daß sie eine Schwester des Königs Artus ist und über wunderbare Heilmittel verfügt, die den schwerverwundeten Erek binnen kürzester Zeit heilen sollen. Hartmann ist hier ausführlicher und übertrumpft seine Quelle um ein Vielfaches. Aus der Fee Morgan ist eine Fāmurgân geworden, die zwar genau wie bei Chrétien eine Schwester des Artus ist, von der jedoch eigentlich so viele Wundertaten zu berichten sind, daß der Dichter vieles verschweigen muß (Erek V 5262). Für die nun folgenden Ausführungen scheinen Hartmann drei verschiedene Bereiche Auskünfte vermittelt zu haben: Die Mehrzahl der Vorstellungen und Wörter geht auf christlichen Einfluß, der auch Merkmale des Volksglaubens trägt, zurück, anderes ist eindeutig antikes Bildungsgut; Hartmann erwähnt ja selbst den Dichter Lucanus (Erek 5217), und schließlich stehen einige Aussagen ganz innerhalb der Artustradition, für die als früheste Quelle das Werk des Geoffrey of Monmouth greifbar ist. Auf ihn bezieht sich sicherlich auch Crétien an dieser Stelle (V 4216). Man sieht, Hartmann, der sich selbst Bildung bescheinigt und sie auch von anderen zugesprochen bekommt, gibt ein Exempel für die Tiefe seines Wissens.¹⁾ Überhaupt macht sich in den meisten deutschen Artusepen, insbesondere bei Wolfram von Eschenbach, eine Tendenz zu enzyklopädischer Vertiefung des Wissens bemerkbar.²⁾ Auf christlichen Vorstellungen, die wohl keine kanonischen Glaubenswahrheiten sind, sondern einen eher volkstümlichen Charakter

1) Vgl. hierzu bes. den Anfang des Gregorius und des Iwein. Zu Hartmanns Bildung siehe: Peter Wapnewski, Hartmann von Aue, 3. Aufl. 1967, S. 3 - 11.

2) Zu dieser Vertiefung des Wissens siehe: Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter, Parzival, 1959, S. 151 - 180.

tragen, beruht Hartmanns Auffassung, die Morgan sei eine Teufelin, die ein Leben wider Gott führe (V 5189), die Verwandte in der Hölle habe (V 5202), und deren Geliebter sogar der Teufel sei (5204), der ihr aus dem höllischen Feuer Gaben sende (Vv 5205 ff). Die Morgan rückt also in die Nähe der Vorstellungen, wie sie mit den mittelalterlichen Hexen verbunden waren. Für dieses Bild von der Fee, das sie als Teufelin kennzeichnet, finden sich sonst keine frühen Belege. Ob es sich hier um eine Schöpfung Hartmanns handelt oder ob er andere Quellen benutzte, kann nicht entschieden werden.¹⁾

V 5218 erwähnt Hartmann den antiken Dichter Lukanus, der in den Pharsalia über die Sibylle und die Erichthos schreibt. Er erwähnt die Sibylle dreimal (Pharsalia 1, 564; 138; 8, 824) und im 6. Buch der Pharsalia (624 - 820) berichtet er von einer Thessalides, die die Erichthos ist, wie diese den Leichnam eines Erschlagenen zum Leben erweckt, um ihm auf Wunsch des Sextus Pompeius das Schicksal der baldigen Schlacht abzufragen. Dies muß Hartmann als Vorlage gedient haben, wenn er ähnliches von der Fârmurgân berichtet (Vv 5216-5225).²⁾ Dieser Vergleich mit Sibylle und Erichthos muß im Mittelalter sehr beliebt gewesen sein, da ihn auch schon die Tain Bo Cualnge kennt und das gleiche von der Morrigan berichtet,³⁾ ohne daß dies allerdings als ein Kriterium für die Richtigkeit von Loomis' These von der Identität von Morgain und Morrigan gewertet werden könnte.

Man sieht, daß Hartmann in den meisten Passagen seines Exkurses über die Fârmurgân ganz außerhalb der Artustradition steht. Interessanter sind solche Stellen, die ihn als innerhalb dieser Tradition stehend zeigen.

Die Zauberkünste der Morgan, von denen uns Hartmann berichtet und von denen Chretien nichts weiß, gehen eindeutig auf Geoffrey zurück. Bei beiden versteht es die Morgan zu fliegen; bei Geoffrey

-
- 1) Später im "Peter von Stauffenberg" wird diese Tradition weitergeführt und die Fee ganz ins Christlich-Dämonische verzerrt.
 - 2) Vgl. hierzu: Anton E. Schönbach, Über Hartmann von Aue, Drei Bücher Untersuchungen, 1894, S. 182 - 186. Schönbach findet noch mehr Parallelen zwischen den Pharsalia und dieser Stelle im Erek, die mir aber als zu gewollt erscheinen. Es wird zu viel Gewicht auf einzelne Wörter gelegt.
 - 3) Zu diesem Vergleich s. J. Weisweiler, Vorindogerm. Schichten in der altir. Heldens. ZCP 24, 1953, S. 10 - 55 u. 165 - 197. Bes. S. 21.

kann sie dadurch an mehreren Orten zugleich sein, während sie bei Hartmann binnen kürzester Zeit die Welt umfahren kann (Erek Vv 5166 - 75; Vit. Merl. 923 - 25); in Geoffreys Werk (Vit. Merl. V 921) weiß die Morgan ihre Gestalt zu verändern, daraus wird bei Hartmann das Vermögen, andere in Tiere zu verwandeln (Erek Vv 5282 - 88).

Die Fähigkeit der Morgan, Krankheiten zu heilen, kennt auch Chrétien; denn von ihr stammt das Pflaster, das den verwundeten Erec binnen kurzem wieder gesund macht. Hartmann erläutert das medizinische Wissen der Morgan: Sie kennt alle Wurzeln, die die Erde hervorbringt (Erek Vv 5213 ff). Gleiches weiß auch Geoffrey zu berichten (V 921). Dieses letzte Charakteristikum der Morgan wird an anderer Stelle noch besonders unterstrichen (Hartm., Erek Vv 7224 ff; Chret., Yvain Vv 2952 f; Hartm. Iwein Vv 3423 ff). Im Iwein wird diese Aussage allerdings noch dahingehend erweitert, daß die Morgan eine Salbe herstellt, die den Wahnsinn Iweins heilt.

Wenig Klarheit findet man in der Frage nach der Herkunft der Fähigkeit der Fee, Krankheiten zu heilen. Zwar kennt die irische Sage viele Frauengestalten, die über ärztliches Wissen verfügen, ja es scheint sich sogar im Gegensatz zum Asklepioskult der Griechen und Römer um eine Hauptdomäne des Weiblichen zu handeln, doch ein Niederschlag in den Feenmärchen findet sich nicht¹⁾. In der Serglige Conculaind sind es Druiden, die den Wahnsinn Cuchullainns heilen, und der Seegott Manannan schenkt ihm Vergessenheit (s.o.S. 25).²⁾

Näher liegt es, auch hier eine Beeinflussung Geoffreys durch den Bericht des Pomponius Mela zu sehen; denn auch die Gallienae besitzen Macht über Krankheiten. Dies korrespondiert mit dem mittelalterlichen Glauben, ältere Frauen besäßen die Kraft zu heilen. Weibliche Ärzte sind allerdings selten.³⁾

Aus dieser Sicht wird die relative Häufigkeit und Beliebtheit des Motivs der Fee, die von Krankheiten heilt, verständlich.

-
- 1) Auch in der Tristan-Fabel dürfte die Heilung des verwundeten Tristan ursprünglich durch eine Fee erfolgt sein. Siehe K.O. Brogsitter, Artusepik, 1965, S. 90.
 - 2) Zu irischen weiblichen Ärzten siehe: J. Weisweiler, Die Stellung d. Frau b. d. Kelten, ZCP 21, 1939, S. 205 - 279. Bes. S. 251.
 - 3) Zur mittelalterlichen Heilkunde siehe G. Eis, Mittelalterliche Fachliteratur, 1962, S. 36 - 41.

Wir sahen also, daß Hartmann bei seinem Exkurs über die Fee Morgan nicht nur Chrétien als Vorlage hatte, sondern neben antiken und christlichen Quellen auch solche benutzt haben muß, die sehr deutlich den Einfluß Geoffreys of Monmouth spüren lassen, während sich Hartmann im Iwein bei seiner Aussage über über die Morgan sehr genau an Chrétien anlehnt.

Die Form Fāmurgân

Im Zusammenhang der möglichen Quellen Hartmanns ist die Form Fāmurgân interessant, die die Zusammenziehung eines Gattungswortes und Eigennamens darstellt.

Die von Lachmann und Zwierzina aufgestellte These von einer niederrheinischen Artusdichtung vor Hartmann von Aue wurde in jüngerer Zeit wieder aufgegriffen von Pentti Tilvis.¹⁾ Zur Unterstützung seiner These führt er u. a. den Namen Fāmurgân an. Tilvis setzt voraus, daß in der vermeintlichen niederrheinischen Vorlage "Fei" vor Morgan gestanden habe und glaubt, der Artikel vor Fei habe gefehlt, da im Niederdeutschen allgemein der Artikel vor Titeln fehlen könne. Er faßt also Fei als einen Titel auf! Nun habe Hartmann, im Niederdeutschen nicht sonderlich bewandert, wegen des Fehlens des Artikels vor Fei beides, Gattungs- und Eigennamen, für ein Wort gehalten und zu der Form "Feimurgan" kontrahiert.

Mir scheint, die Voraussetzung, in der niederrheinischen Vorlage habe Fei vor Morgan gestanden, kann durch nichts glaubhaft gemacht werden, da an den entsprechenden Stellen bei Chrétien nirgends afrz. fae, fee steht, es aber doch eine Abhängigkeit von niederrheinischer Artusdichtung und Chrétien geben soll, da beide auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen sollen. Von beiden, der Vorlage Chrétiens und deren niederrheinscher Übersetzung, fehlen jegliche Denkmäler.

1) Pentti Tilvis, Über die unmittelbaren Vorlagen von Hartmanns Erek und Iwein, Ulrichs Lanzelet und Wolframs Parzival, Neuphilologische Mitteilungen 60, 1959, S. 28 - 65 und 129 - 144.

Zum anderen fragt es sich, wenn Tilvis recht haben sollte, warum Hartmann im Iwein (V 3423), diesen Fehler wiederholt, denn auch hier findet sich die Form Feimurgân. Auch für den Iwein eine niederrheinische Vorstufe anzunehmen, erscheint bei der engen Anlehnung an Chrétien doch wohl als unsinnig.¹⁾

Man sieht, daß dieser Passus über die Fâmurgân sicherlich nicht zu den "bemerkenswerten Argumenten" gehört, von denen Wapnewski spricht²⁾, die eine niederrheinische Vorlage des Erek wahrscheinlich machen. Man kann nur sagen, daß Hartmann an dieser Stelle über Chrétien hinausgeht und andere Quellen benutzt haben muß, die sich nur insoweit spezifizieren lassen, als daß sie auf Geoffrey of Monmouth zum Teil zurückgehen müssen. Die Form Fâmurgân trägt hier aber nichts zur Klärung bei.

Die Funktion der Dämonie der Morgan bei Hartmann

Wichtiger als die Lösung der in sich sehr komplexen Herkunftsfragen ist es, eine Antwort darauf zu finden, was Hartmann mit dieser Ausweitung der Darstellung beabsichtigte.

Sicherlich beabsichtigte Hartmann keine reine Aufschwemmung der Darstellung und Ostentation enzyklopädischen Wissens, wenn die Morgan einen neuen Charakterzug gewinnt, nämlich den des Dämonischen. Selbst die Textstellen bei Geoffrey of Monmouth, die der Morgan magische Kräfte zusprechen, verzerren ihr Bild nicht ins Diabolische, sondern dienen einzig ihrer Verklärung und Glorifizierung.

Nun kann nicht übersehen werden, daß Hartmann durch diese Transformation des Feencharakters ins Diabolische einen Widerspruch zu der ersten Erwähnung der Morgan oder Marguel (Erek Vv 1930 - 1935) schafft; denn Gingomar oder Gimoers, der an einem Turnier am Artushof teilnimmt, also in diesen Kreis integriert ist, ist kaum denkbar als Liebhaber eines dämonischen Wesens, mit dem er sich die Herrschaft über Avalôn teilt. Solche Fehler unterliefen Chrétien nicht.

1) Pentti Tilvis, op.cit., äußert sich zwar auch dahingehend, daß auch für den Iwein wahrscheinlich an eine niederrheinische Vorlage zu denken ist, bezieht sich in seinen Ausführungen aber ausschließlich auf den Erek.

2) Peter Wapnewski, Hartmann von Aue, 3. Aufl. 1967, S. 40 - 41.

Im Handlungsverlauf findet die Morgan ihre Erwähnung, als der Artushof Erek und Enite entgegengeseilt ist; der Held kann ihn selbst nicht aufsuchen wegen seines Schwures. Nach seinem "verligen" und dem Aufbruch zur Aventure hat Erek erst 3, dann 5 Räuber besiegt, bestand siegreich das "Galoein Abenteuer" und überwand im Kampf auch Guivreiz le petiz, trug aber schwere Wunden davon, die in der Burg des Guivreiz pflegen zu lassen er ablehnte.

Bei seinem Zusammentreffen mit dem Artushof wird er nun mit großen Ehren empfangen. Ginover nimmt Enite mit sich in ihr Gemach und läßt sich ihre leidvolle Geschichte erzählen und entschädigt sie durch ihre Güte. Auch Erek wurde entwaffnet und mußte Ruhe pflegen. Die Königin suchte ihn auf und hatte ein Pflaster für seine Wunden. Dies war ein Vermächtnis von Fámurgân, der Schwester des Königs (Hier folgt der Exkurs über die Fámurgân.): Sobald Erek mit dem wunderbaren Pflaster verbunden war, hielt er sich für genesen und dachte an Fahrt. Wieder folgt ein Kampf mit Riesen, die Erek besiegt, doch brechen seine Wunden wieder auf; gerade kann er noch Enite erreichen, bevor er in eine tiefe Ohnmacht sinkt, aus der er später durch Enites Hilfeschierei wieder erwacht. Es folgt noch eine Aventurenkette, die in dem Abenteuer von Joi de la curt gipfelt. Danach kehrt er an den Artushof heim und über ihn in sein Reich Karnant.

Die Heilung durch ein Pflaster der Fámurgân war also eine vorläufige und nicht endgültige. Dies präludienhaft anzukündigen gelingt Hartmann nun eher als seiner afz. Vorlage durch die Akzentuierung der Morgan als dämonisch, was eine Zuordnung zu der Gegenwelt des Artushofes, dem feindlichen, von bösen Mächten beherrschten Außen, dem sich der Ritter in der Aventure siegreich stellt, impliziert. Durch dieses Hineinbrechen der feindlichen Gegenwelt in die Harmonie des Artushofes, weniger eklatant natürlich als etwa das Erscheinen Lunetes vor der Tafelrunde und ihre Verfluchung des Yvain, sieht der Leser den Protagonisten in seiner Lauterkeit angetastet, seine ethische Autonomie bedroht. Dies muß bei einer neuerlichen Konfrontation mit einer dämonischen Außenwelt zum Verhängnis werden, und so brechen nach dem ersten Kampf die alten Wunden wieder auf und verursachen Ereks Scheintod.

Diesem Interpretationsversuch könnte man nun entgegenhalten, daß bei der endgültigen Wundenheilung des Erek auf der Burg

Penefrec das Pflaster der Fâmurgân ja noch eine Rolle spielt (Vv 7224), ohne daß ein ähnliches Verhängnis folgt, doch ist es hier fast ausschließlich die aufopfernde Hingabe Enîtes und der zwei Schwestern des Guivreiz, wohl auch die gastliche Freundschaft des Königs, die ihn genesen läßt; seine Heilung läßt vierzehn Tage auf sich warten, nimmt also einen natürlichen Ablauf und trägt nicht das Zeichen des Wunders wie am Artushof.

Noch ein Weiteres gilt für den Erec, sowohl für Chrétiens als auch Hartmanns Werk, was letztlich mit der Eigentümlichkeit und Funktion des Märchens in der Artusepik überhaupt zusammenhängt; denn was sich als Dämonisches der Artusgegenwelt offenbart, diese Welt, die nur aus Riesen, wilden Tieren, Zauberschlossern, Zwergen und furchtbaren Räubern zu bestehen scheint, ist doch gebannt durch die "einfache Form"¹⁾ des Märchens und wird eben dadurch überschaubar, faßbar, ein siegreiches Existieren und kämpfendes Bestehen in ihr wird so erst möglich. Die Autonomie und Souveränität des kämpfenden einzelnen bleibt gesichert. Hier liegt ein fundamentaler Unterschied zur mythischen und religiösen Welt, in der das Dämonische verselbständigt ist und zum tragischen Untergang führt oder nur mit Hilfe und Rat eines Gottes bestehbar ist. So kann Cuchullainn den Kampf gegen ein Ungeheuer nur bestehen, weil er bei Scathach das Waffenhandwerk gelernt hat. Seinen Wahnsinn verliert er, weil der Seegott Manannan seinen Mantel zwischen ihn und seine numinose Geliebte schwenkt.

Diese Gefahr der Verselbständigung des Überirdisch-Phantastischen wird an dieser Stelle gebannt durch die Vorläufigkeit der Heilung. Das Wunder erwies sich als ein scheinbares, die Fee wurde kein helfender, über das Schicksal waltender Gott.

Diese Tendenz zur Bändigung des Wunderbaren zeigt sich nur zu häufig im Werke Chrétiens; so besonders deutlich, wenn er die zuerst bei Herman de Laon erwähnte Sage von der Unsterblichkeit des Artus und seiner Wiederkunft umdeutet auf das Fortleben

1) Dieser Begriff ist dem Werk André Jolles', Einfache Formen, 3. Aufl. 1965, entnommen.

seines Namens: Si m'acort de tant as Bretons / Que toz jorz
mes vivra ses noms (Chrét. Yv V 37-38).¹⁾

Die gleiche Problematik erscheint auch im Iwein (Hartm. v 3423-25 s. u. S. 84), ist aber hier nicht mehr durch den Handlungsverlauf zu meistern. Der Dichter nivelliert das Phänomen der Wunderheilung, indem zwar sehr ausführlich das Erscheinen von drei Damen und ihre Sorge um den kranken Yvain erzählt wird, doch auf die eigentliche Zauberhaftigkeit des Mittels verwendet Chrétien zwei, Hartmann drei Verse; die sich hier aufdrängenden Fragen: Wer ist die Fâmurgân? Wie ist die Salbe beschaffen? Wie kann sie eine solche Wirkung haben? bleiben unbeantwortet. Der Dichter überspielt diese Spannung des Hörers, indem in den folgenden Versen das Verhältnis von Herrin und Dienerin dramatisiert wird. Letztere verwendet zuviel des Mittels, obgleich ihr solches bei Todesstrafe verboten war. So bleibt die Morgan bei Chrétien als Märchenwesen zwar unangetastet, doch der mythische und legendenhafte Gehalt der sie umrankenden Vorstellungen, der noch bei Geoffrey spürbar war, ist hier nur noch rudimentär erkennbar.

Nun hat Hugo Kuhn aus der Doppelung von Szenen und Motiven heraus für die Struktur des Erek von einem "doppelten Kursus" gesprochen.²⁾ So empfängt Enîte ein schönes Pferd von einer Verwandten beim Aufbruch als Braut, zum anderen später von der Schwester des Guivreiz, zweimal wird Erek zum König von Karnant gekrönt und seine Wunden werden am Artushof geheilt und danach auf dem Schloß Penafrec des Guivreiz.

Dies korrespondiert mit dem von W. Kellermann zwar nicht entdeckten, doch hier zuerst mit wissenschaftlicher Akribie exemplifizierten "Prinzip kompositioneller Zweiteilung", das sich in den Werken von Chrétien als ein Moment der Struktur, des Gehaltes und der Handlung darstellt; letzteres besonders deutlich im Nebeneinander von Gavein- und Percevalhandlung.³⁾

1) Vgl.: Hartmann von Aue, Iwein, Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer, 1968, S. 171, (v.14).

2) Hugo Kuhn, Dichtung und Welt im Mittelalter, 1959, S.133 - 150.- Hans Fromm prägt dafür in einer wegweisenden Studie den treffenden Ausdruck "Doppelweg" (Werk-Typ-Situation, Stuttgart 1966, S.64 - 79).

3) Wilhelm Kellermann, Aufbaustil und Weltbild Chrétiens von Troyes im Percevalroman, 1936.

Dieser Erkenntnisansatz wird übernommen von Erich Köhler, der an Kellermann jedoch vor allem dessen Übernahme der Entwicklungsroman-These kritisiert.

Für uns interessant ist besonders die von beiden hervorgehobene Gegensätzlichkeit von Ordnungswelt des Artushofes und der in der Aventure zu bestehenden Welt des Abenteuers. Beiden, Kellermann und Köhler gemein ist, diesen Dualismus aus der geistigen Grundsituation des 12. Jahrhunderts herzuleiten, was bei letzterem allerdings wesentlich überzeugender und differenzierter dargestellt ist. So heißt es:

"Hinter dem Artusroman verbirgt sich, ihn entscheidend beeinflussend, der Dualismus, dessen ritterliche Ausprägung nur eine, für unseren Gegenstand allerdings grundlegend wichtige, zu heller Bewußtseinsklarheit gediehene innerständische und damit einer eigenen Gesetzmäßigkeit unterliegende Variante der geistigen Gesamtsituation des 12. Jahrhunderts darstellt." ¹⁾

Dieser Antagonismus erklärt sich dann religiös-theologisch und philosophisch-spekulativ, ohne allerdings soziale Veränderungen negieren zu wollen. Diese Seinsauffassung, die letztlich eine Subjekt-Welt-Korrelation ist, impliziert für die Dichtung eine Welt der Mythen und Märchen:

"Der tiefere Gegensatz und die größere Anstrengung, die zu seiner (des Dualismus d. V.) Aufhebung erforderlich ist, schließen auch für die Dichtung eine gesteigerte Bösartigkeit der Gegenwelt ein, deren Unbegreiflichkeit sich in ihrer Dämonisierung, ihrer Durchsetzung mit magischen, zauberhaften Kräften, kurz: in ihrer phantastischen Einkleidung in Märchen und Mythen Ausdruck verschafft. Der Dualismus ist der konsequente Niederschlag des Nichtbegreifens der Welt, gerade indem er die verzweifeltste Anstrengung zu ihrem Begreifen ist. Die Mythenbildung ist, wo nicht eine strenge kirchlich-dogmatische Autorität vorhanden ist bzw. die bestimmende Macht ausübt, der natürliche und seit Menschengedenken bezeugte Weg zur Erklärung des Undurchschaubaren." ²⁾

1) Erich Köhler, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik, 2. Aufl. 1970, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 97. Heft, S. 95 - 96.

2) Erich Köhler, op.cit. S. 101.

Es ist das Verdienst Köhlers, in seinem wahrhaft sensationellen Buch Aspekte der Artusepik herausgearbeitet zu haben, die in einem sozialen Kontext stehen, ohne allerdings den literarischen Eigenwert der Dichtung Chrétiens anzweifeln zu wollen.

So wird die Rolle des Artushofes als Machtstruktur in Relation gesetzt zur Festigung hegemonialer Bestrebungen des Hauses Plantagenet in England, was bei einer Übernahme dieses literarischen Bildes in einem stärker feudalistischen Frankreich sich immanent in Modifikationen des literarischen Erscheinungsbildes ausdrücken muß: So tritt Artus nicht mehr als autark im Kampf dominierender Feldherr auf wie noch bei Geoffrey; während sich transzendent dies als Übernahme durch eine andere soziologische Gruppierung artikuliert. Es ist bezeichnenderweise nicht der französische Königshof Philipp Augusts, der sich den Themen der Artusepik zuwendet, sondern der Hof der Champagne. Hier trägt der Artushof als Darstellung eines feudalistischen Idealkönigtums stark tendenziös propagandistische Elemente, da sich das feudale Rittertum absetzen will von einem zentralistisch orientierten Königshof, der zu einem Bündnis mit einem sich emanzipierenden Bürgertum neigt.¹⁾ Diese neue Klasse gelangt in ihrer Nutzung von Produktionsmöglichkeiten andeutungsweise im Yvain in der Episode von Pesme Avanture (Chret. Yv. 5227 ff) zur Darstellung.

"Die Befreiung der gefangenen und halbverhungerten Seidenweberinnen hat einen betont sozialen Aspekt. Die bereits spürbaren traurigen Auswirkungen des frühen Manufakturkapitalismus erscheinen dem ritterlichen Dichter Chrétien als Folgen des Wirkens dämonischer Mächte, die die ritterliche Welt selbst bedrohen (die dreihundert Gefangenen sind "dameiseles")."²⁾

In dieser, in ihren soziologischen Bezügen klaren Episode, wird die Tendenz deutlich, die als außerständisch empfundenen Phänomene nicht in ihrem Realitätscharakter in die Dichtung aufzunehmen, sondern diese dämonisch-märchenhaft zu stilisieren. Nun befand sich das Rittertum des 12. Jahrhunderts nach Verlust seiner naturalwirtschaftlichen Autarkie in einer Krisis seiner

) Siehe Erich Köhler, op.cit. S. 6 - 36.

) Erich Köhler, op.cit. S. 127.

Funktion, die gleichzeitig eine solche der ökonomischen Basis war, worauf schon Auerbach aufmerksam machte.¹⁾

Köhler exemplifiziert das gleiche Phänomen am Beispiel der Enûte im Erec. Der Dichter widmet der Beschreibung ihrer Armut und der ihres Lebenskreises fast ebensoviel Aufmerksamkeit wie der Darstellung ihrer Schönheit. Diese ökonomische Misere ändert nun nichts daran, daß die feudalistisch-aristokratischen Ansprüche aufrecht erhalten blieben, die heilsgeschichtlich motivierte Führungsrolle des Adels nie angezweifelt wurde.²⁾

Nun zeigen sich auf anderen geistigen Gebieten schon relativ früh Tendenzen, die neuen bürgerlichen Inhalte in sich aufzunehmen. Max Weber spricht von einer Wendung zum Genrehafte im Religiösen, die gefolgt ist von einer ähnlichen Wandlung im ästhetischen Bereich.³⁾

Ähnliches von einer Dichtung zu erwarten, die getragen ist von einer Feudalschicht, deren Funktionsbestimmung der ritterliche Streit, die Aventure, ist, verbietet sich von selbst, würde immanent die Auflösung ihrer ästhetischen Gesetzlichkeit fordern.⁴⁾

- 1) Erich Auerbach, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 5. Aufl. 1971, S. 134: Die Vermutung liegt nahe, daß die lange Funktionskrise des feudalen Standes schon damals fühlbar wurde - schon zu der Zeit der Blüte höfischer Dichtung. Chrétien de Troyes, der erst in der Champagne lebte, wo gerade zu seiner Zeit die Handelsmessen führende europäische Bedeutung gewannen, und später in Flandern, dessen Bürgertum, früher als anderswo nördlich der Alpen, zu wirtschaftlicher und politischer Bedeutung gelangte, mochte schon spüren, daß der feudale Stand nicht mehr die einzige herrschende Schicht war.
- 2) Erich Köhler, op.cit. S. 46.
- 3) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. 1976, S. 297: "Das Aufkommen der gottinnigen "Bhakti"- Frömmigkeit in allen indischen Kulturen, in der Schaffung der Bodhisattvafigur so gut wie in den Krishnakulturen, die Popularität der erbaulichen Mythen vom Dionysoskinde, vom Osiris, vom Christkind und ihre zahlreichen Verwandten, gehören alle dieser bürgerlichen Wendung der Religiosität ins Genrehafte an. Das Auftreten des Bürgertums als einer, die Art der Frömmigkeit mitbestimmenden Macht unter dem Einfluß des Bettelmönchtums bedeutet zugleich die Verdrängung der vornehmen "Theotokos" der imperialistischen Kunst (des) Nicola Pisano durch das Genrebild der heiligen Familie, wie es sein Sohn schuf, ganz wie das Krishnakind in Indien der Liebling der volkstümlichen Kulte ist."
- 4) Einem Gespräch mit Dr. Karl-Otto Brogsitter, München, entnehme ich, daß er eine Reihe mittellateinischer Texte mit der Geschichte des Jesuskinds gesammelt hat, von denen er glaubt, daß sie die Jugendgeschichte des Lanzelet beeinflußt haben. Wie sich oben noch zeigen wird, ist diese Schilderung stark den höfischen Vorstellungen angepaßt. Diese Texte erklären also mehr das Interesse für die Themenwahl als die Art der Darstellung.

Aber auch eine in kriegerische Bilder gekleidete, negative Abgrenzung gegen diese sie auf geheimnisvolle Weise bedrohende bürgerliche Schicht ist nicht denkbar, da ihr ideologischer Überbau noch gar nicht oder kaum artikuliert war, und ihre ökonomische Basis, insbesondere die Art ihres Gelderwerbs, die ihre Machtposition geschaffen hatt, unverstanden blieb und der eigenen feudalen Ethik als verwerflich erscheinen mußte.¹⁾

Die Totalität und Direktheit der Feindlichkeit, in der alles außerhalb des eigenen Solidaritätskreises Stehende dargestellt wird, verstärkt dieses Bild von einem Dualismus zweier antagonistischer gesellschaftlicher Gruppierungen, zwischen denen wiederum ein gewisser Konsensus herrschte, da adlige Damen mit ihren Dienerinnen unbesorgt und unbehelligt in dieser Phantasie-landschaft umherreiten.²⁾

Als adäquater literarischer Ausdruck dieses Spannungsverhältnisses bot sich hier das Märchen an, das, wie bei der Behandlung der keltischen Feenmärchen deutlich wurde, durchaus gesellschaftliche und kulturspezifische Bezüge kennt, die aber zu diesem späteren Zeitpunkt in einem anderen Sprach- und Kulturkreis nicht mehr verstanden werden konnten. Hieraus resultiert die Funktionalisierbarkeit des Märchens, das sich den jeweiligen ästhetischen Intentionen unterordnen läßt und als solches im höfischen Roman nicht mehr für sich selbst stehen kann, Ausdrück für etwas ihm Fremdes wird.

Als solches bleibt es aber dennoch unterschieden von ihm verwandten Gattungen, da ihm im Unterschied zum Mythos und zur Sage jeder tragische Aspekt fehlt, somit die zwar bedrohliche Gegenwelt letztlich doch immer als überwindbar erscheint, das feudale Rittertum also niemals ernstlich in seinen Primatsansprüchen gefährdend. Hier liegt auch eine Erklärungsmöglichkeit für das, was man bisher unter "optimistischem Weltbild" der höfischen Epik verstanden hat.

Diese letzten Seiten haben andeutungsweise gezeigt, daß der Dualismus der Artusepik nicht nur aus der geistigen Situation des 12. Jahrhunderts erklärbar ist, sondern durchaus auch einen gesellschaftlichen Aspekt trägt.

1) E. Köhler spricht gar von einer "ökonomischen Revolution" im 12. Jahrhundert, op.cit. S.71. Dies wird durch neueste Forschung bestätigt: Jean Gimpel, La révolution industrielle du Moyen Age, Paris 1975.

2) Zum "Streit" als Form der Vergesellschaftung siehe: Georg Simmel, Soziologie, 5. Aufl. 1968, S.186 - 255, bes. S.193.

IV. Die Fee Morgan in Wolframs Parzival

Das Bild der Morgan und die damit auftretende Problematik wird erweitert durch Wolframs Parzival, in dessen Werk der Fee allerdings nur eine sehr untergeordnete Rolle zukommt.

Als Stammvater des Parzivalgeschlechtes erscheint Mazadân, der von einer Fee Terdelaschoye in ein Land Feimurgân entführt wurde:

der zweier vatr hiez Mazadân.
den fuort ein feie in Feimurgân:
diu hiez Terdelaschoye:
er was ir herzen boye.
von in zwein kom geslehte mîn
daz immer mër gît liechten schîn.¹⁾

Diese Stelle ist inhaltlich nicht besonders interessant. Wir erfahren nur, daß ein Mazadân von einer Fee in ihr Land entführt wurde, ein Motiv, wie wir es schon aus den irischen Feenmärchen kennen, und das Ehrismann als Verlockungsmotiv bezeichnet hat. Bei Wolfram liegt die gleiche Zusammenziehung des Gattungsnamens "fei" und des Eigennamens "Morgan" vor, wie wir es auch schon bei Hartmann gefunden haben. Allerdings bezeichnet bei Hartmann Feimurgân eine Feenkönigin. Bei Wolfram heißt die Fee Terdelaschoye, während Feimurgân zur Kennzeichnung eines Landes dient. Die Form Feimurgân hat Wolfram eindeutig von Hartmann übernommen, da sich in Chrétien's Perceval weder eine Fee Morgan findet noch überhaupt etwas über Feen ausgesagt wird. Erst in den Fortsetzungen des Perceval, besonders in der sogenannten Elucidation, die eigentlich ein Prolog zu Chretien's Werk ist, spielen Feen eine größere Rolle.

Terdelaschoye setzt sich zusammen aus afrz. terre und joie; beide Wörter werden durch die deutsche Schallform wiedergegeben. Die Formen terre und joie sind im Alt- und Neuf Französischen gleich. Die afrz. Aussprache von joie kommt jedoch dem mhd. schoye sehr nahe.

Der Grund für die Verwechselung des Ländernamens mit dem Personennamen wurde in der älteren Forschung immer in Zusammenhang mit dem Kyotproblem gesehen, und man glaubte, daß diese Änderung

1) Wolfram, Parzival, 56, 17 ff. Zitiert wird hier nach der Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, 6. Ausgabe von Karl Lachmann, Berlin - Leipzig 1926.

auf den Provenzalen zurückgehe, den Wolfram neben Chrétien als seine Quelle.¹⁾

Die Kyotfrage löste sich aber dann in der Form, daß es immer wahrscheinlicher wurde, Wolfram habe den Provenzalen nur genannt, um bei möglichen Angriffen wegen der Abweichungen gegenüber seiner Vorlage sich auf eine Quelle neben Chrétien berufen zu können; die Erwähnung Kyots sei also fiktiv. Hiermit wurde dann die schon in einer französischen Vorlage angenommene Verwechslung von Personen- und Ländernamen hinfällig.

Ein anderer Grund könnte natürlich sein, daß der Fehler Wolframs auf schlechten Kenntnissen der französischen Sprache beruht. Nun ist die Bildung Wolframs ein in der Forschung viel diskutiertes Problem, doch kann als gesichert angenommen werden, daß er Französisch konnte, strittig ist nur, wie belesen er in der französischen Literatur war. Zudem handelt es sich bei afrz. terre und joie um häufig gebrauchte, einfache Wörter, die sicherlich gut verstanden wurden.³⁾

H. Sparnaay bietet einen anderen Lösungsversuch an.⁴⁾ Er sieht in der Verwechslung von Personen- und Ortsnamen eine polemische Anspielung auf Hartmann von Aue. Hartmann hatte im Erek die Form Fâmurgân gewählt. Da die Silbe "Fa" in Fâmurgân nicht der französischen Form "fei" entsprach, glaubt Sparnaay, Wolfram habe mit "fei" in Feimorgân Hartmann auf höhnische Art korrigieren wollen, indem er durch die Verwechslung von Personen- und Ortsnamen noch seinen Fehler überbot.

Sicherlich spricht aus dieser Haltung Wolframs ein sehr eigenartiger Humor, der nicht nur für uns Heutige, sondern auch für ein mittelalterliches Publikum, das zudem meist gar nicht Französisch sprach, nicht zu verstehen war. Hinzu kommt noch, daß Wolfram (Parzival V 400,8) selbst die Form Fâmurgân gebraucht, also auch "fa" für "fei" einsetzt. Es wäre doch sehr unverständlich, daß Wolfram eine Form attackiert, die er selbst gebraucht.

) Siehe: Grimm, Deutsche Mythologie III, S.243; Bartsch, Parzival, Anm. zu 56,18; San Marte, Parcival, Halle 1887, S.447; Hagen, Zs.f.dt.Ph. XXVII (1894), S.474; Martin, Zur Gralssage, Straßburg 1880, S.428.

) Zum Kyotproblem siehe: Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach, 2. Aufl. 1966, S.39 - 42.

) Zu Wolframs Bildung siehe: J. Bumke, op.cit. S.6 - 8.

) Hendricus Sparnaay, Feimurgân, Neophilologus 16, 1931, S.255 - 261.

Auch bedenkt Sparnaay nicht, daß neben afrz. "fei" auch die ostfrz. Form "fae" existiert, die sicherlich der mhd. Form "Fâmurgân" zugrunde liegt. Was also ein Mißverständnis Hartmanns sein soll, ist in Wirklichkeit gar keins.

Trotz vieler gegensätzlicher Meinungen ist es wahrscheinlich, daß die ersten beiden Bücher des Parzival, die die Gahmurethandlung enthalten und auch bei Chretien fehlen, später entstanden sind. Demnach wäre Wolfram nicht an der Textstelle V 56,18 auf die Möglichkeit einer Vertauschung gestoßen, sondern erst bei Vers 400,8 ff. Hier ist aber nur die Rede von einem Feenland, nicht von einer Fee; das gleiche gilt für die folgende Stelle V 496,7 ff. Der Anreiz zu einer Vertauschung muß hier noch größer gewesen sein, da Wolfram sicherlich noch nicht daran dachte, den Namen der Fee zu erwähnen, sondern nur über ein Feenland berichten wollte. Diesen Wechsel konnte er sehr leicht vornehmen, da die Fee Morgan dem höfischen Publikum noch kaum bekannt war, und er mit dem Protest seines Auditoriums rechnen mußte. Die wenigen Stellen, an denen die Morgan bei Hartmann erscheint, lassen nicht auf eine frühe und weite Verbreitung dieser Gestalt im deutschen Sprachraum schließen.

Vers 496,7 ff berichtet Trevrizent über seine Kämpfe, als er noch nicht das Leben eines Anachoreten führte:

ich hân ouch manege tjoste getân
vor dem berc ze Fâmorgân.
ich tet vil rîcher tjoste schîn
vor dem berc ze Agremontîn.

Von einem keltischen Feenreich spüren wir hier nichts mehr, seine Schilderung stand auch nicht mehr in der Absicht des Dichters, weil er den Berg zu Fâmurgân in einem Zuge mit dem zu Agremontîn nennt.

Die Textstellen 87,25 ff; 96,20 ff; 400,8 ff und 585,11 ff enthalten die Erwähnung von Personen der Gralssippe, bei denen der Dichter sich jeweils genötigt sieht, auf ihre Abstammung von Feen zu verweisen. So kennt der Parzival ja zwei mächtige Geschlechter, die Artus- und Gralssippe mit ihren Urvätern Titurel und Mazadân, die im Roman zusammen 113 Namen bilden. Die Aufzählung von Stammbäumen ist kennzeichnend für jede ständisch-patriarchalische Gesellschaftsordnung, hier allerdings mit dem Spezifikum, daß nur Phantasienamen erscheinen. Die

Grals- und Artussippe kann also keinem bestimmten Geschlecht, noch herrschend oder der Historie angehörend, zugeordnet werden.

Bei den Chansons de geste kann man mit Recht von einer "Geschlechterdichtung" sprechen,¹⁾ und auch das Nibelungenlied kennt die Anknüpfung an ein in der Historie als réal erscheinendes Herrscherhaus. Selbst die Historia des Geoffrey geht über Artus hinaus und stellt eine Verbindung her zu den vornehmsten aller möglichen Vorfahren, den Trojanern. Besonders bei Geoffrey sind die dynastischen und geschichtlich-politischen Interessen einer solchen genealogischen Darstellung evident. Sie dient letztlich der Sanktionierung und Stabilisierung bestehender oder sich bildender Machtstrukturen, was bei den Chansons de geste noch verbunden ist mit einem im Entstehen begriffenen Nationalgefühl, das die großen Taten der Vergangenheit zur Findung eigener Identität und Formung einer Loyalitätsstruktur nutzt.²⁾

Anders ist es im Parzival. Hier ist eine genealogische Struktur, die ihrem Charakter nach komplex und weit ausholend ist, projiziert in eine imaginäre Personensphäre, deren Entkonkretisierung in der Liaison eines der Urväter mit einem wunderbaren Wesen, der Fee Terdelaschoye, gipfelt, die so als Stammutter erscheint.

Der Vergleich zum Mythos drängt sich auf, da hier ja oft in der Apotheose eines Helden oder eines Geschlechtes von der Beziehung zu numinosen Wesen erzählt wird. Da der Realitätsbezug aber ein vollkommen anderer ist, kann dieser Vergleich nur bedingt richtig sein. Der verherrlichte Held ist ein wirklicher und wird in seinem Wirklichkeitscharakter durch die Apotheose niemals angezweifelt, während sich im Parzival das Unwirkliche durch die Verbindung Mazadâns mit der Fee in seinem spezifischen Charakter noch verstärkt.

Nur scheinbar verwirrend ist hier die Tatsache, daß die ersten

1) Zum Begriff der Geschlechterdichtung siehe: E. Köhler, op.cit. S. 38.

2) Zum Nationalgefühl in den chansons de geste siehe: Erich Auerbach, Rolands Ernennung zum Führer, Mimesis, 5. Aufl. 1971, S. 118.

beiden Bücher eine Beziehung zu einer historischen Realität kennen. Den Anknüpfungspunkt bildet die Verbindung Gahmurets mit Anjou, dem Stammland des englischen Königshauses Anjou-Plantagenet. Gahmurets Erbland heißt Anschouwe, ihn selbst bezeichnet Wolfram als Anschevin. Hinzu kommt, daß das Haus Anjou von Feen abstammen soll, wie ja auch Gahmuret über Mazadân eine Beziehung zu diesen Wesen hat.¹⁾

Diese für die Quellenfrage der Gahmuret-Handlung relevanten Fakten ändern jedoch nichts an der eigentlichen Märchenhaftigkeit des Landes, das in seinem geographischen Verhältnis zur bekannten Erde, in seinen wirtschaftlichen und soziologischen Grundlagen unaufgeklärt bleibt. Im Unterschied zu Anjou ist es ein Königreich, seine Hauptstadt heißt Bêälzenân. Es ist schwer zu beweisen, daß Wolfram etwas über die sagenhafte Abstammung des Hauses Anjou-Plantagenet wußte. Es müßte dann wieder für seine französische Quelle angenommen werden. Letzteres wird sogar von Bumke²⁾ als das stärkste Argument für eine französische Quelle der Gahmuret-Handlung gewertet; doch dann fragt es sich, wieso Wolfram die Vertauschung von Terdelaschoye und Fâmorgân vollzog. Solches für die Quelle anzunehmen, verbietet sich von selbst.

Es ist m.E. am aufschlußreichsten, in der Zuordnung Gahmurets zu dem Haus Anjou eine Anspielung auf Richard Löwenherz zu sehen, der als ein Plantagenet als der größte Held des Mittelalters galt.³⁾ Beiden gemein ist vor allem der Aufenthalt im Orient, und ihre Taten dort veranlaßten ihre heldenhafte Idealisierung.

Diese Thematik besaß durch die Gefangennahme des Richard Löwenherz durch die Babenberger Herzöge von Österreich eine besondere Aktualität in Deutschland (vgl. hierzu im folgenden die Vorgeschichte der Textvorlage des Lanzelet). Der Gebrauch des Wortes Anschevin verstärkt den Eindruck, daß es Wolfram hier vor allem um die Findung eines Ehrentitels für Gahmuret ging; dies ist besonders deutlich im neunten Buch, als Trevrizent Parzival von seinem Vater berichtet.

1) Siehe: J. Bumke, op.cit. S. 38.

2) J. Bumke, op.cit. S. 38.

3) Siehe: H. Rosenfeld, Die Namen in Wolframs Parzival, Herkunft, Schichtung, Funktion. In: Wolfram-Studien 2, (1974), S.36 - 52. H. Rosenfeld, Personen-, Orts- und Ländernamen in Wolframs Parzival. In: Studien zur Namenkunde und Sprachgeographie, Festschrift für Karl Finsterwalder. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 16 (1971), S.203 - 214.

Somit wäre Anschevin nur ein ausschmückendes, der heroischen Stilisierung Gahmurets dienendes Epitheton. Der Anknüpfung an eine historische Realität käme nur funktionale Bedeutung innerhalb der Dichtung zu. Sie dient also nicht der Würdigung eines Deutschland fernen Herrscherhauses. Daran ändert auch nichts das Land Anschouwe; denn reale Ländernamen wie Britannien, Irland usw. kennt die Artusepik auch sonst, ohne daß dadurch allerdings ein Bezug zu einer irdisch-realen Topographie hergestellt ist. Der märchenhaft-phantastische Charakter der Mazadân-Gralsippe bliebe durch nichts eingeschränkt.

Die Geschlechterfolge ist für den ganzen Roman strukturierend; er stellt sich beinahe dar wie ein Familiengeschehen und dies im Unterschied zu Chrétien, der auch bei einem der Kernprobleme, Parzivals Schuld, nichts von einem Vetternmord weiß. Bumke sieht die Verwandtenhandlung als letztlich verbunden mit Parzivals Entwicklungsweg, der im Gralskönigtum mündet: "So zeigt die Parzivalgeschichte den exemplarischen Weg eines menschlichen Bewußtwerdens, den Aufstieg zur Erkenntnis des eigenen Wesens, das von einer langen Geschlechterfolge vorgeprägt ist."¹⁾ Dies erklärt aber nicht das Phantastische der Namen und die Märchenhaftigkeit der Abstammung.

Oben wurde schon auf die Realitätsbezüge der Artusepik hingewiesen, und so findet die dargestellte Geschlechterfolge nur ihre Analogien in der Feudalschicht des Rittertums im 12. Jahrhundert, die durch das Phantastische der Namen und die Märchenhaftigkeit der Abstammung exemplarischen Charakter gewinnt, nicht mehr einem bestimmten Geschlecht zugeordnet ist, sondern für einen ganzen Stand steht. Gleichzeitig ist eine historische Entrelativierung erreicht, die Geschlechter verlieren sich nicht mehr in einem geschichtlichen Raum, der, oft naiv dargestellt, doch in seinem Seinscharakter eine Transzendenz innerhalb der herrschenden Schicht bedeuten muß, indem er Relationen zu anderen Epochen, oft auch fremden oder untergegangenen Völkern herstellt.

1) J. Bumke, op.cit. S. 55.

Wie der Artusroman in keiner irdischen Topographie beheimatet ist, so gewinnt er hier Zeitlosigkeit, die aber gleichzeitig eine Aktualisierung ist durch ihre ständige Bezugnahme auf das feudale Rittertum, das sich so in seiner konkreten historischen Situation als idealistisch erklärbar glaubt, nicht aber in einer fernen, gewesenen Zeit sich in seinen idealistischen Ansprüchen als realisiert ansieht.

In Widerspruch zu diesem Aktualitätsanspruch steht die lange genealogische Abfolge von Personen, was doch die Beibehaltung einer konservativen Gruppenstruktur bedeutet; denn hiervon lebt ja auch die Heldensage. Bezeichnenderweise findet sich dieses Phänomen nur bei Wolfram, während bei Chrétien die auftretenden Personen zwar auch miteinander verwandt sind, ohne aber eine sich determinierende Personenabfolge zu bilden.

Diese Eigenart Wolframs, der sich im Willehalm wieder den älteren Chansons de geste zuwendet, mag sich einmal biographisch durch den Stolz auf sein Rittertum erklären (schildes ambet ist mîn art, Parz. V 115,11), das sich ja in seinen Rechtsansprüchen auf eine Erbfolge stützen muß, zum anderen gesellschaftlich durch eine weniger starke Konkurrenz der Feudalschicht zum Kaisertum. Dieses ist im Gegensatz zum Königtum in Frankreich nicht von zentralistischen Bestrebungen getrieben, sondern mit dem Glanz und der Bürde einer universalistischen Aufgabe behaftet und stellt so keine Bedrohung für die ritterliche Feudalschicht und insbesondere die Fürstenhöfe dar, die ja nach dem Tode des Staufers Heinrich VI eine neue Renaissance partikularer Macht erlebten.

E. Köhler hat schlüssig gezeigt: "daß die höfische Dichtung sich mit ihrer Darstellung eines feudalistischen Idealkönigtums (dem Artushof, d.V.) in einem mehr oder weniger bewußten Gegensatz zum französischen Königtum stellt."¹⁾ Das besagt, daß Chrétien, der an den Fürstenhöfen der Champagne und Flanderns lebte, jede Reminiszenz an die Chansons de geste, denen als "Geschlechterdichtung" doch ein starkes tendenziöses, promonarchistisches Element zugrunde lag, vermeiden mußte. Eine ähnliche Problematik lag für Wolfram nicht vor, weshalb er sich bei der Gestaltung des Mazadângeschlechtes ungestört dem Überkommenen und

1) Erich Köhler, op.cit. S.37

und Älteren zuwenden konnte.¹⁾

Diese Tendenz gleichsam entschärfend und bändigend, die Immanenz und Konformität seiner ständischen Auffassung innerhalb seiner eigenen Schicht betonend, vom Speziellen zum Exemplarischen wieder zurückfindend, kann Wolfram das Mazadangeschlecht in seinem universalen Geltungsanspruch für das feudale Rittertum seiner Zeit seinen Ursprung nehmen lassen in der Märchenhaftigkeit einer Feenwelt.

V. Die Feenkönigin im Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven

Der Lanzelet des Ulrich von Zatzikhoven²⁾ ist dasjenige Werk unter den mhd. Artusepen, das die volkstümlichen und märchenhaften Elemente am klarsten bewahrt hat. Die keltischen Stoffe haben hier noch nicht die starke Umformung und Hochstilisierung erfahren, wie man dies in den anderen mhd. Epen beobachten kann. Der straffe Aufbau und die ethische Hochspannung der klassischen Artusepen fehlt diesem Werk, was zu der Mißachtung seines literarischen Wertes geführt hat, doch eben dadurch konnte in ihm folkloristisches Material am klarsten bewahrt bleiben und macht es für diese Untersuchung besonders wertvoll. In ihm finden wir noch die Lust am Fabulieren, an der oft naiven Anhäufung von bunten Abenteuern, wie sie sicher einmal die bretonischen Conteurs besaßen, die durch die Ungeheuerlichkeit und Vielfalt des Erzählten und nicht durch formale Großartigkeit und fest konzipierte ethische Ideen die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer fesselten.³⁾

Ulrichs Werk hat als Quelle ein anglonormannisches Epos, das Huc de Morville mit nach Deutschland brachte, als dieser als Geisel für die Zahlung eines Lösegeldes für Richard Löwenherz in die Gewalt des deutschen Kaisers kam.⁴⁾

1) Dies macht eine Grundtendenz in Wolframs Werk aus, weshalb F. Heer, der als einer der besten Kenner der Geschichte des 12. Jahrhunderts gelten kann, Wolfram als "Reaktionär" bezeichnet. F. Heer, Die Tragödie des heiligen Reiches, 1952, (Parzival S. 347-61).

2) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, hrsg. von K.A. Hahn, Reihe: Texte des Mittelalters, hrsg. von Karl Stackmann, Berlin 1965. Es gibt nur eine Übersetzung des Lanzelet ins Englische: Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, translated from the Middle High German by K.G.T. Webster, Notes and Introduction by R.S. Loomis, 1951.

3) Zu diesen bretonischen Conteurs beachte man den Eingang zu Chrétien's Erec.

4) Siehe: K.O. Brogsitter. op.cit. S. 76.

Diese Art der Herkunft der Vorlage muß als besondere Nähe zum keltischen Kulturraum gewertet werden.

Die Vorlage, das "welsche buoch" kann nicht der Karrenritter Chrétien gewesen sein, da zwar beide Werke den Raub der Königin Guenievre und ihre Befreiung kennen, doch nur das afz. Werk weiß von einem Liebesverhältnis des Ritters zu der Königin. Die Entstehungszeit des mhd. Werkes ist bald nach 1194 anzusetzen, da Ulrich zu diesem Zeitpunkt erst an die Vorlage gelangt sein kann, über deren Verfasser wir nichts wissen. Für die Feenmotivik am interessantesten ist die Beschreibung von Lanzelets Jugend:

König Pant von Genewis, der Vater des Kindes Lanzelet, ist auf der Flucht vor seinen Feinden, die ihn in einem Aufstand um seine Königsgewalt gebracht haben, gestorben. Die Mutter des Kindes sucht Zuflucht bei einem Baum in der Nähe eines Brunnens. Das Epos berichtet weiter:

- 180 dô kom ein merfeine
mit eime dunst als ein wint.
siu nam der künigin daz kint
und fuort ez mit ir in ir lant.
daz sâhn die vînde zehant.
185 die vrowen sie geviengen
in die burc si wider giengen
mit bluotigen swerten
und tâtten swes si gerten.
Ist ez iu liep an dirre stunt
190 sô tuon ich iu vil schiere kunt
war daz kint ist bekomen.
ez hât ein vrouwe genomen
ein wîsiu merminne
diu was ein küniginne
195 baz dan alle die nu sint.
siu hete zehen tûsint
vrowen in ir lande
dern keiniu bekande
man noch mannes gezoc.
200 si heten hemede unde roc
von pfeller und von sîden
ich enwil daz niht vermîden
ich ensage iu daz fûr wâr
ir lant was über allez jâr
205 als miten meien gebluot.
ouch was der vrowen heinmuot
schoene wît unde lanc,
und wûnneclîch der invanc.

- der berc was ein cristalle
210 sinewel als ein balle
dar ûf stuont diu burc vast.
si vorhten keinen vremeden gast
noch deheines kûneges her.
umb daz lant gie daz mer
215 und ein mûre alsô starc,
daz nieman waere alsô karc,
der imer des gedaechte,
daz er iht drüber braechte,
wan dort dâ die porte was:
220 daz was ein härter adamas:
dâ wârens âne vorhte.
swer die burc worhte,
der zierete si mit sinnen.
siu was úzen und innen
225 von golde als ein gestirne.
dehein dinc wart dâ virne
innerthalp dem burcgraben,
der ez hundert jâr solte haben.
ez waere ie ebenschoene.
230 da enwart ouch nieman hoene
von zorne noch von nide,
die vrowen wâren blide,
die dâ beliben wonhaft.
die steine heten sölhe kraft,
235 die an daz hûs wârn geleit,
daz man uns dervon seit,
swer dâ wonet einen tac,
daz er nimer riuwe pflac
und imer vroeliche warp
240 unz an die stunt daz er erstarp.
Nû wuchs ân alle schande
daz kint in dem lande.
mit vreuden âne riuwe
er muose sîn getriuwe,
245 hübsch unde wol gemuot,
daz hiez in diu vrowe guot.
diu in vil êren lêrte.
an spot er sich niht kêrte,
als ungeslahte liute tuont.
250 als schiere dô er sich enstuont,
waz guot was und wol getân.
zuo den vrowen muos er gân.
die heten sîn grozen schimpf.
dâ sach er manigen gelimpf,
255 wan sie alle hübsch wâren.
si lêrten in gebâren
und wider die vrowen sprechen.
ern wolte nie gerechen
deheinen wîplichen zorn,
260 wan er von adele was geborn
ze mâze muos er swigen.
harpfen unde gigen
und allerhande seiten spil,
des kund er mê danne vil,

- 265 wandez was dâ lantsite.
die vrowen lêrten in dâ mite
baltliche singen.
er was an allen dingen
bescheiden unde saelden rîch.
270 der vrowen wunste iegêlich,
daz er si solte minnen:
moht er ir niht gewinnen
daz enmeinde enkein sîn ungefuoc,
wand er was hübsch unde cluoc.
275 Durch des junk herren bete,
diu vrouwe frûmecliche tete,
wan er si dînhte munder:
siu besante merwunder
und hiez in lêren schirmen
280 do enwolt er nie gehirmen
ê im niht dar an war.
ouch muost er loufen alebar
und ûz der mâze springen
und starclîche ringen,
285 verre werfen steine,
groz unde cleine,
und die schefte schiezen,
(in enwolte niht verdriezen
swaz er vor hôrte sagen)
290 birsen beizen unde jagen
und mit dem bogen râmen.
die von dem mer kâmen,
die tâten in behenden.
er was an allen enden
295 wîs unde manhaft,
wan daz er umbe ritterschaft
enwiste weder ditz noch daz.
wan er ûf ros nie gesaz:
harnasch er niht bekande
300 er wart in dem lande
fünfzehen jâr alt.
dô gerte der helt balt
urloubes sîner vrouwen
er wolte gerne schouwen
305 turnieren unde rîten
und kund ouch gerne strîten.
Nu er urloubes bat,
dô fuogt er sich an sölhe stat.
diu im dar zuo tohte
310 daz er wol sprehen mohte
wider sîne vrowen die künigîn.
"nu lânt mit iuern hulden sîn"
sprach er" swes ich vrâge
und zeigt mir mine mâge,
315 wan ich enweiz wer ich bin.
die zît hân ich vertriben hin
daz ich michs innegclîchen schamen,
ich enweiz niht mines namen.

- wizzet wol, daz ist mir leit."
 320 si sprach, "ern wirt dir nimer geseit."
 "durch waz? wer ist derz iu verbôt?"
 "mîn schamen und mîn manecvlt nôt."
 "die tuont mir kunt, swie grôz si sint."
 "dar zuo bist du noch ze kint:
 325 du enkanst dich schaden niht bewarn."
 "so lânt mich ungenant varn,
 mîn name wirt mir wol erkant"
 "du muost ê gewinnen oberhant
 an dem besten ritter der ie wart."
 330 "den nennet mir, waz solz gesprat?"
 "er ist ganant Iweret,
 von dem schoenen walde Bêforet.
 sîn burc heizt Dôdône.
 daz ich dirs imer lône
 335 sô rich daz er mir habe getân;
 und sîst des sicher sunder wân,
 daz dich dîn name wirt verwsigen,
 du enmüezest ê an im gesigen.
 du vindest in, bistu frome.
 340 got gebe, daz ez dir wol bekome:
 wan sin manheit ist sô grôz,
 ich enweiz niender sinen gnôz,
 er treit in allen vor daz zil.
 den besten, als ich waenen wil."
 345 der junge sprach "des hab ich nît.
 bereitent mich, dest an der zît,
 und sagent mir swaz ir guotes meget,
 wan sich mîn muoꝛ ze ime weget."
 Dô diu künegin dâz bevant
 daz er gerne rûnte dez lant,
 durch niht wan umb êre,
 dô gewan im diu hêre
 ein vil zierliches marc,
 daz was rösch unde starc,
 dar ûf er moht ervolgen
 swem er was erbolgen.
 dar zuo im diu vrowe gewan
 harnasch, wîz als ein swan
 den besten, den ie man getruoc
 360 er wart gezimieret genuoc
 harte hübschliche.
 sîn wafenroc was rîche
 von kleinen goltschellen.
 der zam wol dem snellen,
 365 er was wol alles guotes wert.
 diu vrowe gab im ouch ein swert.
 daz hete guldîniu mâl
 und sneit wol âsen unde stâl,
 swenn ez mit nide wart geslagen
 370 den schilt, den er solte tragen,
 der was als er wolde:
 ein breit ar von golde
 was enmiten drûf gemaht,
 der rant mit zobeles bedaht.
 375 Gêun von Turie,
 der vrowen massenie
 hât irn vlîz an in geleit.

er fuort ein wünneclichez cleit.
sîn gezoume daz was allez guot.
380 nu fuor er ûf des meres fluot
mit maneger vrowen segene.
si warten dem degene
unz si in verrist mohten sehen.
und kund daz iemer geschehen
385 daz si trûric mohten werden,
so enwaere ûf al der erden
nie baz beweinet ein man
von sô maneger vrowen wol getân.
Uns seit diu âventiure,
390 ein merwip was sîn stiure.
ouch fuor diu kûnegin in der var
mit einer wünneclichen schar .
siu mant in unde lêrte
daz er al die welt wol êrte
395 und daz er waere staete
und ie daz beste taete
swa er sichs gevlîzen kunde.
dar nâch in kurzer stunde
kômens ûz an daz lant.
400 urloup nam der wîgant;

Diese Beschreibung von Lanzelets Kindheit in einem jenseitigen Reich umfaßt 220 Verse, nimmt also ungefähr den vierzigsten Teil des Gesamtwerkes ein, was etwa im Verhältnis zu Percevals Waldleben, der ja auch fernab jeglicher höfischen Kommunität heranwächst, recht bedeutsam ist, da bei Chrétien die Handlung eigentlich erst bei Percevals Begegnung mit drei Rittern beginnt. Zwar ist bei Wolfram dieses Waldleben breiter ausgeführt, doch fehlt neuer märchenhafter Stoff; einzig die menschliche Dimension der durch die Vorlage gegebenen Situation wird tiefer erfaßt.

In Ulrichs Werk spürt man sofort den Odem des keltischen Märchens: Die Königin wird als merminne oder merfeine bezeichnet; das jenseitige Reich ist nur von Frauen bewohnt, und genau wie in den Imramas ist es vom Meer umflossen; in einem Boot gelangt man dorthin.

Hält man Ausschau nach einer ähnlichen irischen Erzählung wie von Lanzelets Jugend, so bleibt die Suche vergebens. Zwar wird auch von Mongan berichtet, er sei, als er drei Nächte alt war, von Manannan mac Lir geraubt und ins Land der Jugend entführt worden, um nach siebzehn Jahren nach Irland zurückzukehren, damit er den Tod seines Vaters räche, doch ist diese Erzählung

uns nur als spät aufgezeichnetes Märchen erhalten.¹⁾ Frühe Texte kennen zwar beide Gestalten, so die Imram Brain, in der Manannan die Geburt des Mongan prophezeit, ohne sie jedoch in einem ähnlichen Handlungszusammenhang zu sehen, weshalb es sich bei dieser Erzählung eher um gesunkenes literarisches Gut handelt, das sich mit internationalen Märchentypen verband.

Auch von Maelduin wird berichtet, daß er nicht von seiner eigenen Mutter aufgezogen wird, sondern am Hofe einer Königin aufwächst, die ihn an Kindes statt annimmt.²⁾ Hier ist dies Geschehen aber klar aus seinen Realitätsbezügen heraus verständlich; denn Maelduins Mutter ist eine Nonne, seine Pflegemutter eine ihr befreundete Königin, die sich ihrer leidvollen Situation annimmt. Hinzu kommt, was auch für den Lanzelet von Relevanz sein könnte, daß die Pflegeelternschaft ein Charakteristikum der keltischen Gesellschaftsstruktur ist, da die Kinder allgemein nicht von ihren eigenen Eltern erzogen wurden, sondern von anderen Mitgliedern des Clans. Auch im deutschen Adel wurde die Erziehung vom siebten Lebensjahr ab meist bei einem anderen Fürsten vorgenommen.

Was also im Irischen eine Ähnlichkeit zu Lanzelets Kindheit ausmacht ist zu spärlich, um eine Abhängigkeit erwägbare zu machen. Ähnliches gilt auch von der Jugend des Finn, von der das Macgnimarthas Finn erzählt.³⁾

Ehrismann entdeckt in dieser Beschreibung von Lanzelets Jugend

-
-) Zu dieser Erzählung siehe: Julius Pokorny, Der Ursprung der Arthursage, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien, 1909, Bd. XXXIX, S. 90 - 105. Besser zugänglich ist dieser Aufsatz in: Der Arthurische Roman, hrsg. von Kurt Wais, Reihe: Wege der Forschung, Bd. CLVII, 1970, S. 19 - 44.
 -) Siehe hierzu die gute Inhaltsangabe der "Imram Curaig Maile Duin" mit Literaturangaben von Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 125
 -) Zur Macgnimarthas Finn siehe: Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 35. Auch Finn wächst fernab von der Welt in einem Wald heran, nachdem sein Vater getötet wurde. Doch dieser Text ist sehr spät aufgezeichnet worden (15. Jahrhundert), der Gedanke an eine frühere Entstehungszeit der Sage ist zumindest problematisch. Sieht man hiervon ab, so sind die Parallelen, die L. Mühlhausen, ZCP 17, 1928, S. 1 - 30, zum Percevalthema, besonders zu dessen Schilderung, aufzeigt, spärlich. Er läßt vor allem die Funktionalität von Percevals Waldleben, womit der Dichter ja kein "Märchen" schildert, sondern die Auserwähltheit zum Gralskönigtum poetisch-märchenhaft kontrastieren wollte, unberücksichtigt.

sein Verlockungsmotiv wieder, das er aus der der Serglige Conculaind hergeleitet hat: "Aber im Lanzelet ist diese Dümmlings-sage eingekleidet in irische Vorstellungen und lautet in diese Auffassung übertragen: eine Fee hat den Knaben aus einem bestimmten Grund geraubt, nämlich, damit er dereinst zum Helden herangewachsen, ihren Gegner Iweret besiege. Dies ist also unser erstes Hauptmotiv, die Verlockung." 1))

Diese Behauptung mutet recht absurd an, denn Lanzelet ist doch noch ein Wickelkind, auf den die Verlockung, die in ihrem Kern erotischer Art ist, kaum gewirkt haben dürfte.

Die Übernahme eines Erzählschemas kann somit eliminiert werden. Wir finden in der Beschreibung von Lanzelets Jugend nur eine menschliche Grundsituation, die mit mythischen und märchenhaften, auch ritterlich-höfischen Elementen ausgeschmückt wird; es ist der Weg des Helden, dessen Jugend schon den Stempel des Außergewöhnlichen trägt.

Die literarhistorisch interessante, doch schwierig zu lösende Frage nach der Herkunft des Helden, die bei vielen Völkern, deren Heterogenität sich sprachlich, geographisch oder rassisch begründet, Gemeinsames aufzeigt, braucht uns hiernicht zu beschäftigen, da Ulrichs Vorlage sich sicherlich am Waldleben des jungen Perceval orientiert, Ulrich selbst vielleicht von Wolfram beeinflusst ist. 2))

Der Lanzelet ist also nicht das erste Werk der Artusdichtung, das die Jugendgeschichte des Protagonisten schildert. Besonders im Perceval wird deutlich, daß die Jugendschilderung des Helden bedingt ist durch seine Funktionalität. Es ging hier dem Dichter sicherlich nicht um die Anknüpfung an eine Märchentradition, sondern mit der Darstellung eines Lebens in der Waldeinsamkeit wollte er die Auserwähltheit zum Gralskönigtum poetisch-märchenhaft kontrastieren.

1) Gustav Ehrismann, op.cit. S.21.

2) Ich begnüge mich deshalb an dieser Stelle mit einigen Literaturhinweisen. Vorzügliches Material bietet das Werk von Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, New York 1953, Bollingen Series XVII. Campbell ist psychoanalytisch orientiert und kann von diesem Standpunkt aus Material der verschiedensten Herkunft miteinander vergleichen. Zur Herkunft des Helden siehe bes. S.245. Ähnliches bot vor ihm: C.G. Jung, K.Kereny, *Das göttliche Kind*, - In mythologischer und psychologischer Beleuchtung, Amsterdam 1940. Auch A.Allwohn, op.cit. S.34 setzt sich mit diesem Problem auseinander und sieht Spuren "des immer noch mächtigen Mutterprinzips" in der Herkunft des Helden.

Die einzelnen Erzählmomente der Jugendschilderung

Oben konnte der Gedanke an eine zusammenhängende keltische Erzählung, die als Vorlage für den Lanzelet gedient haben könnte, eliminiert werden. Wenden wir uns deshalb im folgenden den einzelnen Erzählmomenten zu, um an ihnen zu bestimmen, was ihren keltischen Charakter ausmacht, wobei natürlich der Gesamtzusammenhang für ihre genetische Bedeutung von starker Relevanz ist, da das einzelne in sich oft zu wenig distinktiv ist, um eine genaue Herleitung zu ermöglichen.

In Wolframs Parzival hörten wir schon von einem Feenland, Ulrichs Bericht über ein Land der Frauen ist hier detaillierter (Lanzelet Vv 202 - 240). Zwar kennt die Artusepik auch sonst jenseitige Gärten, doch nirgendwo hören wir, daß diese vom Meer umflossen sind (Lanz. V 214), ja am Ende von Lanzelets Aufenthalt in diesem Reich wird sogar berichtet, wie der jugendliche Held über die Meeresflut fährt:

nu fuor er ûf des meres fluot
mit maneger vrowen segene.

(Lanz.Vv 380 f, siehe auch Vv 390 ff)

Dies kann nur seine Parallelen in den keltischen Imramas haben, wie ja auch Brain oder Condla über das Meer fahren. Die Beschaffenheit des Frauenlandes ist ähnlich elysisch wie in den irischen Schilderungen, obgleich hier spezifisch Keltisches fehlt, und wir ja auch in den frühen Texten sahen, daß diese von der antiken Literatur beeinflusst waren.

Nun kennt die mhd. Epik ja auch schon vor dem Lanzelet jenseitige Gärten, so im Erech "joie de la curt" oder die Landschaft des Quellenabenteuers im Iwein. Sehr früh ist die Paradies-schilderung der Wiener Genesis. Besonders in letzterer ist der Einfluß spätantiker Dichtung evident.¹⁾ Gleichwohl bleibt im Lanzelet eine Homogenität mit irischen Vorstellungen gewahrt. So finden wir denn auch eine ähnliche Verschiebung des Zeitbegriffes, wie sie die keltischen Erzählungen kannten:

dehein dinc wart dâ virne
innerthalp dem burcgraben,
der ez hundert jâr solte haben.

(Lanz. Vv 226 ff)

Dies gilt jedoch nur für das Frauenland und steht in Widerspruch dazu, daß das Leben des Lanzelet in ganz normalen Zeitabschnitten abläuft: Er kommt als kleines Kind in dieses Reich, um es

1) Siehe R.Gruenter, Der paradisus der Wiener Genesis, Euphorion 49, 1955, S. 121 - 144.

fünfzehnjährig wieder zu verlassen. Unberührt davon bleibt das Statisch-Unveränderliche der Märchenlandschaft. Es fehlt auch eine Relativierung der Zeitdimension durch magische Zahlen, wie etwa die Zahlen 7 oder 12. Anders ist hier Hartmanns oder Chrétiens Werk. Kalogrenant berichtet im Iwein von seinem Quellenabenteuer, das sieben Jahre zurückliegt. Er hat so lange geschwiegen. Als Iwein zur gleichen Aventure aufbricht, hat sich nichts an dem Charakter der Märchenlandschaft geändert. Bei Ulrich steht Märchenhaft-Phantastisches und Realistisches nahtlos nebeneinander.

Der Lanzelet gibt eine anschauliche Schilderung von einem Kristallberg, auf dem eine goldene Burg gelegen ist. Sie trägt außen Edelsteine, die auf magische Art das Glück ihrer Bewohner garantieren (Lanz. Vv 234 ff). Eine solche, durch die Magie von Steinen geschenkte Glückseligkeit kennt die irische Sage nicht, obgleich auch die Imram Brain von Edelsteinen weiß:

Wenn dann Airthech den Blick erscheint,
tropfen Edelsteine und Kristalle hernieder.¹⁾

Ein ganzer Katalog von Steinen wird später in der Episode von "Val Ible" aufgezählt, bei der Beschreibung der Feste Dodone (Lanz. Vv 4090 - 4189). Hier ist die Unbezwingbarkeit der Burg magisch garantiert:

da enmitten lägen steine:
saffire vil reine,
smâragden und rubine
topazjen und sardine
grânât und ametisten
die wâren al mit listen
nâch ein ander an geleit
swenne Iweret dar in schreit,
so envorht er nieman, hôt ich sagen.
(Lanz. Vv 4127 - 4135)

Ähnliches wird auch von der Burg in diesem Feenland berichtet:

wan dort dâ diu porte was:
daz was ein härter adamas:
da wârens âne vorhte
(Lanz. Vv 219 ff)

Auch später hören wir von Edelsteinen, was in der Artusepik eigentlich sehr häufig ist, da sie Attribute feudalhöfischer Kultur sind. Diese Schilderungen gehen wohl auf mittellateinische

1) Imram Brain, Strophe 12, Übersetzung nach W. Krause, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1929, S. 12 - 13.

Steinbücher zurück. Eine Möglichkeit zum Vergleich bietet auch der Gral, der ja in Wolframs Werk ein Edelstein ist, während Chretien eine mit Steinenverzierte Goldschale kennt. Die magisch-märchenhafte Wirkung des Grales bezeichnet besonders folgende Stelle (Parz. Vv 469,8 ff):

er heizet lapsit exillîs.
von des steines kraft der fênîs
verbrinnet, daz er zaschen wirt:
diu asche im aber leben birt.
sus rîrt der fênîs mûze sîn
unt gît dar nâch vil liechten schin,
daz er schoene wirt als ê.
ouch wart nie menschen sô wê,
swelhes tages ez den stein gesiht,
die wochen mac ez sterben niht,
diu aller schierst dar nâch gestêt.
sîn varwe im nimmer ouch zergêt:
man muoz im sölher varwe jehn,
dâ mit ez hât den stein gesehn,
ez sî maget ode man,
als dô sîn bestiu zît huop an,
saeh ez den stein zwei hundert jâr,
im enwurde denne grâ sîn hâr.
selhe kraft dem menschen gît der stein,
daz im fleisch unde bein
jugent enpfæht al sunder twâl
der stein ist ouch genant der grâl.

Besonders durch die neuere Forschung wurde die Existenz einer zusammenhängenden Gral-Sonderquelle unwahrscheinlich, und der Gedanke an einen durch mittellateinische Literatur bekannten magischen Stein, der die Gralvorstellung mitgeprägt hätte, legt auch die Bezeichnung des Grales als "lapis exillîs" nahe. Zwei Wundersteine bieten hier die breiteste Vergleichsmöglichkeit: der "lapis philosophorum" der als Stein der Alchimisten verjüngende und heilende Kraft besaß und der Paradies- oder Augenstein der christlichen Alexandersage, der sich durch besondere Schwere und jugendbewahrende Kraft auszeichnet. Auch eine Beziehung zu arabischen Wundersteinen wurde behauptet.¹⁾ Von hieraus führt nun allerdings kein Weg zu der Vorstellung, daß die Unbezwingbarkeit von Burgen magisch durch Steine garantiert sei. Einen möglichen Hinweis auf eine Quelle bietet nur der Name der Bewohnerin der Burg, Iblis, Lanzelets endgültiger Gattin. Die Trägerin des gleichen Namens ist eine im Koran häufig

1) Siehe hierzu: Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach, 1966, S. 61-78.

erscheinende Gestalt, die aber zum Kreis der Teufel gehört.¹⁾

Nun ist die der Burgschilderung vorausgehende Beschreibung eines wunderbaren Tales sicherlich auf nicht-orientalisches Sagenmaterial zurückzuführen. Wichtig ist aber, daß an dieser Stelle (Lanz. Vv 4090) ein Bruch im Quellenmaterial vorliegt: Nach der ausführlichen Schilderung des Tales folgt beinahe übergangslos die Beschreibung des Inneren der Burg, von deren stereotyper Form sich nur der magische Charakter der Steine abhebt. Es scheint also sehr viel verschiedenartiges Material verbunden worden zu sein, worunter wegen des Burgnamens Dodōne sicherlich auch antikes war.²⁾

Anders als in den frühen Imramas erscheint in Ulrichs jenseitigem Reich eine Burg (Lanz. V.211 und Vv 222 - 225). Diese wenigen Zeilen lassen keine Identifikation mit irgendwelchem Quellenmaterial zu, schließen aber auch keine keltischen Quellen

- 1) In dieser Iblis-Episode findet sich ein ähnlicher Bericht von einer Zauberquelle wie im Yvain, worauf zuerst Gaston Paris, *Etudes sur les romans de la table ronde*, Romania 10, 1881, S. 465 - 496, in Anmerkung 4, Seite 474 aufmerksam machte. Wendelin Förster, *Wörterbuch zu Kristian von Troyes*, 1. Aufl. 1914, bringt Seite 114 einen schlüssigen Beweis, daß diese Episode nicht von Hartmann stammen kann. Im Lanzelet erfordert die Erzeugung des Unwetters eine andere Handlung: Man muß dreimal gegen einen Gong schlagen, der von einem Baum herabhängt.
- 2) So C.B. Lewis in: *Classical Mythology and Arthurian Romance*, 1922, bes. S.30 - 46. Er sieht diese Episode in Zusammenhang mit Berichten über das Zeusheiligtum zu Dodona. So wird auch die in der Nähe gelegene Burg Dodone genannt. Samuel Singer, *Aufsätze und Vorträge*, Tübingen 1912, *Lanzelet* Seite 144 - 161, sieht eine Beziehung von "Val Iblê" im Lanzelet, in welchem die Iblis mit ihren Gespielinnen Blumen pflückt, zu dem in der Antike wegen seiner Blumenfülle bekannten "Vallis Hyblae". Von dieser topographischen Bezeichnung leitet sich dann auch der Name Iblis ab. Seine Behauptung, S.114, die Iblis-Episode sei durch die Sage von Zeus, der sich seiner Tochter Persephone in blutschänderischer Absicht nähert, beeinflusst, nur weil Iweret mit seiner Tochter Iblis auf einem Bett liegt, gehört ins Reich der Phantasie. Der Text berichtet nur:
daz spanbette, dā uf lac
der wirt und sīn kint reine,
daz was von helfenbeine
und von rotem golde. (Lanzelet Vv 4148 - 4152)
R.S. Loomis sieht in den Anmerkungen zur Lanzeletübersetzung von K.G.T. Webster, 1951, S.194 - 196 in Yblis, Iblis ein Anagramm von Sibylle. Da nun bei Hartmann die Morgan mit Sibylle in Beziehung steht, wird aus Iblis eine Fee. Diese kühne philologische Beweisführung mutet recht absurd an. Man gewinnt den Eindruck, Loomis glaube, die ganze Artusepik sei zu einem Zeitpunkt von einem Dichter verfaßt.

oder Vorstellungen aus, da wir auch in der Erzählung "Baile in Scail"¹⁾ von einer jenseitigen Burg hören.

Überall in den Jenseitsschilderungen der Artusepik finden wir wunderbare Burgen, wie sie für eine höfisch-ritterliche Gesellschaft bezeichnend sind, die aber in der Art ihrer Darstellung kaum noch etwas gemein haben mit einer zeitgenössischen Wirklichkeit.²⁾ Die verschwenderische Üppigkeit der Ausstattung, die Magie des wehrhaften Charakters konkretisiert feudal-höfische Idealität, die sich als Kunst nur literarisch realisieren kann, wozu antikes Material oft die geeignete Quelle liefert. Dies gilt im Unterschied etwa zur mittelalterlichen Kathedrale, die die großartigste Verwirklichung transzendent religiöser Ideen darstellt. Hier konnte sich Kunst materialisieren, blieb nicht literarisch fiktiv.³⁾

Die Burg ist auf einem Kristallberg gelegen (Lanz.Vv 209 f). Kristall ist als Material auch der irischen Sage bekannt, doch fehlt die Vorstellung von einem Kristallberg. Der Versuch von R.S. Loomis, den Kristallberg mit der walisischen Schilderung eines Glasschlusses in Verbindung zu bringen, kann in keiner Weise überzeugen, da dieser Text später als der Lanzelet ist und der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen evident ist.⁴⁾ Ein Kristallberg ist aber der frühen germanischen Literatur bekannt. Später ist der gläserne Berg ein sehr verbreitetes Märchenmotiv (s.Stith Tompson, Motif Index H. 331.1.1)⁵⁾. Auch die afrz. Lais kennen einen Kristallberg.⁶⁾

-
- 1) Siehe: Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S.107 - 109.
 - 2) Zum Charakter des Wunderbaren solcher Burgschilderungen siehe: Jean Frappier, *Féerie du chateau du roi-pêcheur dans le conte du graal*, Mélanges pour Jean Fourquet, 1969, S.101 - 117.
 - 3) Siehe: H. Sedlmayer, Die Entstehung der Kathedrale, 1950, bes. S. 95 - 110.
 - 4) R.S. Loomis in den Anmerkungen zur Lanzeletübersetzung von K.G.T. Webster, 1951, S. 160.
 - 5) Zum Märchenberg in der deutschen Literatur siehe: H.R. Patch, *Medieval Descriptions of the Otherworld*, PMLA 33, 1918, S.607 - 629.
 - 6) Zum unbesteigbaren Berg in den altfranzösischen Lais siehe: Mary Furguson, *Folklore in the Lays of Marie de France*, *Romanic Review* LVII, Nr.1, Feb.1966. S.3 - 64.

Bei Wolfram hörten wir schon, daß Trevrizent vor dem Berg "ze Fāmorgân" gekämpft habe (Parz. 496,7). Wie nun allerdings die Vorstellung von einem gläsernen Berg zu Ulrich bzw. seiner Quelle gelangt sei, muß rätselhaft bleiben, es sei denn, dieses Märchenmotiv sei schon sehr früh weit verbreitet gewesen, was die Folklore-Typen aber nicht beweisen können, da diese ja alle in jüngster Zeit gesammelt wurden und nichts über das Alter aussagen.

Ohne frühe literarische Entsprechung ist die Vorstellung, daß dieser Berg so rund wie ein Ball geformt sei, doch galt schon in der Antike der Kreis und die Kugel als Ausdruck der Vollkommenheit.¹⁾ Bei Platon ist die Rundform bei einer kosmologischen Stadtplanung von Bedeutung.²⁾

Nun ist allerdings durch dieses Bild keine soziokosmische Relation für diesen Frauenstaat hergestellt, doch wird so die märchenhafte Transparenz der Schilderung gesteigert, das Verlassen einer irdischen Topographie tritt klar vor das Auge des Hörers. Das Land ist von einer Mauer umgeben (Lanz. 215 ff). Die irische Literatur bietet hierzu eine Analogie: In der Imram Curaig Maelduin ist eine der Inseln, die Maelduin besucht, auf die gleiche Weise geschirmt.³⁾ Doch liefert auch die antike Literatur Material und die irische Erzählung scheint selbst auch von solchem Stoff beeinflusst zu sein.⁴⁾

Bei dieser Beschreibung von Edelsteinen und einer Burg auf einem Kristallberg, die von einer Mauer umgeben ist, suggeriert die materielle Schilderung eine märchenhaft-phantastische, vielleicht auch überirdische Atmosphäre, bleibt also nie bei dem rein materiell Gegebenen stehen. Aber trotz dieses ihnen eigenen Charakters nehmen die Dinge Bezug auf das höfische Rittertum, denn eben solche Dinge erfahren hier ihre Stilisierung, die als besonders begehrt oder bezeichnend für eine bestimmte soziale Schicht, das feudale Rittertum, gelten.

-
- 1) Zur Rundform siehe: W.Kranz, Kosmos, Archiv für Begriffsgeschichte 2,1955,(1), S.53 - 74. H. Herter, Die Rundform in Platons Atlantis und ihre Nachwirkung in der Villa Hadriani, Rhein.Museum 96, 1953, S. 1 - 17.
 - 2) Vgl. E.Topitsch, Ursprung und Ende der Metaphysik, 1958, S.91 - 92.
 - 3) Siehe: H.Zimmer, Kelt.Beiträge II, Brendans Meerfahrt, Ztsch.f.deut. Altert. 33,1889,S.129 - 220 und 257 - 338, bes. S.325.
 - 4) Siehe: W.Krause, Religionsgesch.Lesebuch, 1929, S.27 - 28.

Eine ähnliche Synthese von Märchenhaftem und Realitätsbezogenem bietet auch die Erziehung des Lanzelet in diesem Reich der Frauen. Die Beschreibung von Lanzelets Erziehung umfaßt 101 Verse, was den 96. Teil des Gesamtwerkes ausmacht, aber doch beinahe die Hälfte der Episode von Lanzelets Aufenthalt in diesem Feenreich.

Erst später im Prosa-Lancelot erreicht eine solche Begebenheit eine breitere Ausgestaltung. Für die relative Kürze im Lanzelet sind die Gründe nicht darin zu suchen, daß der Dichter der Erziehung des Helden wenig Bedeutung beigemessen hat, sondern dies ist einmal durch den Stoff bedingt, der keine Breite hier fordert, zum anderen wohl auch durch die literarische Tradition, die bestimmt ist durch die altfranzösische Literatur und von hier auf Ulrichs Vorlage gewirkt haben muß; denn in der mittelhochdeutschen Literatur findet sich vor dem Lanzelet kein vergleichbares Material.

So unterrichten in den verschiedenen Versionen des Roman d'Alexandre "maitres et docteurs", an ihrer Spitze Aristoteles, den jugendlichen Alexander im Schreiben, in Griechisch, Hebräisch, Lateinisch, den klassischen Autoren, den sieben freien Künsten, besonders der Astronomie. Sie vernachlässigen aber auch nicht die geselligen Künste: Das Schachspiel und die Sperberjagd. Schließlich wird er noch unterrichtet, in höfischer Manier zu den Damen zu sprechen.¹⁾ Jean Frappier definiert diese Art der Erziehung: "son éducation unit, en plein XII^e siècle, celle du clerc et celle du chevalier, synthèse idéale, qui ne sera plus guère proposée de nouveau que à la Renaissance"²⁾.

Zu diesem weltlichen und geistlichen Aspekt der ritterlichen Erziehung ist interessant, daß Bernhard von Clairvaux eine Regel für den Templerorden entwarf, die den christlich antiken Bildungshintergrund verdeutlicht.

In seinem Selbstverständnis sah das Rittertum seine Aufgabe, die gleichzeitig auch seine Führungsrolle beinhaltete, transzendent bezogen und auch legitimiert, trotz der allen Menschen gemeinsamen Abstammung vom ersten Menschenpaar, wie der Prosa-Lancelot zeigt.³⁾

1) Siehe: Jean Frappier, L'Institution de Lancelot dans le Lancelot en prose, Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerts à Ernest Hoepffner, 1949, S. 269 - 278.

2) Jean Frappier, op.cit. S. 270.

3) Erich Köhler, op.cit. S. 119 - 120.

Auch im Tristan des Gottfried von Straßburg findet sich die ausführliche Darstellung der ritterlichen Erziehung (Tristan, Vv 2041 - 2130).

Mit sieben Jahren verließ der ritterliche Knabe die Obhut der Frauen, um als Page an einem fremden Hof seine Ausbildung zu erhalten. Dies entsprach dem allgemeinen höfischen Erziehungsablauf. Bemerkenswert ist, daß Tristan auch eine musikalische Ausbildung erhielt, wie sie auch die Damen des Feenreiches Lanzelet zugedeihen lassen (Lanz. Vv 262 - 267). Mit 14 Jahren verließ der Page die Aufsicht seiner Lehrer, um sich als Knappe in der Welt der Männer zu bewähren. So nimmt ja auch Lanzelet ungefähr in diesem Alter Abschied von dem Feenreich, wobei die Tatsache, daß er zu diesem Zeitpunkt ein Jahr älter ist, nämlich fünfzehn, ein Hinweis darauf sein könnte, daß hier noch andere Vorstellungen von Bedeutung gewesen sind.

Oben wurde schon erwähnt, daß innerhalb der keltischen Gesellschaft die Jünglinge bis zu ihrem siebzehnten Lebensjahr von anderen Mitgliedern des Clans erzogen wurden. Bei der tragenden Bedeutung keltischer Vorstellungen in dieser Lanzelet-Episode muß von hier eine Beeinflussung des Augenblicks von Lanzelets Auszug aus dem Frauenstaat erwogen werden. Nun herrscht zwar keine Kongruenz beider Zeitpunkte, doch könnte die keltische Auffassung diese Verschiebung im Lanzelet gegenüber dem höfischen Usus der Aufnahme in den Knappendienst verursacht haben. Trotzdem bewegt sich die Erziehung des Lanzelet ganz im Rahmen der literarischen Tradition und d.h. auch vollkommen vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen Pädagogik, die verankert ist im ritterlich-feudalen Gesellschaftssystem, in welchem sich das Rittertum seiner Führungsrolle bewußt ist. Es ist aber hier weniger eine intellektuelle Ausbildung als eine musische und vor allem eine Erziehung des Charakters, wobei das Verhalten vor Damen, wohl bedingt durch den Stoff, von besonderer Bedeutung ist (Lanz. Vv 241 - 260). Von dieser höfischen Wirklichkeit abweichend ist der Umstand, daß zum einen die Erziehung von Frauen vorgenommen wird, was mit der Art des Feenreiches zusammenhängt, und daß zum anderen "merwunder" Lanzelet eine soldatische Erziehung angedeihen lassen, die ihrem Gehalt nach der

des Tristan sehr ähnlich ist.¹⁾

Diese eigenartigen Wesen, die für Lanzelet eine Mentorfunktion ausfüllen, sind in der mittelhochdeutschen Literatur des 13. Jahrhunderts recht häufig. Meist unverkennbar an Attributen, die auf ihre Abkunft aus dem Wasser hinweisen wie Schuppen und Borsten, wirken sie auch im "Wigamur" als Erzieher, in der "Krone" sind sie gefährliche Ungeheuer, wie auch im "Eckenlied", und im "merwunder" erscheint ein solches Wesen als Unhold, der einer Königin Gewalt antut.

Georg Zink hat gezeigt, daß merwunder in der afrz. Literatur ihren Ursprung nehmen und hier durch die "Otia Imperialia" des Gervasius von Tilbury beeinflusst sind.²⁾

K.G.T. Webster übersetzt merwunder im Lanzelet mit "mermen" und R.S. Loomis meint in seiner Anmerkung zu dieser Stelle: "It is noteworthy, that according to Ulrich, the Ladies concerned themselves only with Lanzelets manners and musical education and that he was turned over to male masters to learn more athletic accomplishments."³⁾ Diese Behauptung, es handle sich bei merwunder um "male masters" scheint etwas vorschnell, denn genau so gut können diese Wesen femininen Geschlechts sein.⁴⁾ Der Text gibt an dieser Stelle keine Auskunft über ihren Charakter.

Nun mag die Behauptung, Lanzelets militärische Ausbildung wäre von weiblichen Wesen besorgt worden, etwas fremd anmuten, doch finden sich in der irischen Sage eindeutige Hinweise auf eine solche Vorstellung.

In der irischen Erzählung "Tochmarc Emere" wird von Cuchullainn berichtet, daß er seine militärische Ausbildung im Lande der Schatten (ir.Scath) vollendet bei einer Königin Scathach. Die Sage gibt eine Aufzählung der Fertigkeiten (clessa), die sich Cuchullainn aneignet. Aber auch andere Helden erhalten hier ihre

-
- 1) Zu dieser soldatischen Erziehung siehe: Jean Frappier, op.cit. S. 270. Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, translated from the Middle High German by K.G.T. Webster, 1951, S.161. Material zur höfischen Erziehung auch bei S.Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938.
 - 2) Georg Zink, Eckes Kampf mit dem Meerwunder, Zu Eckenlied 52 - 54, Festsch. f. Helmut de Boor, hrsg.v.U. Henning u. H.Kolb, 1971, S. 485 - 492.
 - 3) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, translated from the Middle High German by K.G.T. Webster, 1951, S. 28(Webster) u. 161 (Loomis).
 - 4) Benecke-Müller-Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 1854 - 66, unter: "merwunder".

Ausbildung.¹⁾

Oben wurde schon auf die enge Verbindung von Muttergottheit und Kriegsgottheit in der Gestalt der Macha hingewiesen.

Nun ist schon früher auf die Beziehung von Feenmotivik und der Erzählung Tochmarc Emere hingewiesen worden²⁾, doch geschah dies stets völlig einseitig, indem man an einen direkten Einfluß des Textes dachte und zum anderen den literatursoziologischen Zusammenhang der irischen Erzählung völlig unbeachtet ließ.

Man muß aber eben auch das Höfische an dieser Episode im Lanzelet sehen, wenngleich dies mit irischen Vorstellungen oder auch literarischen Überlieferungen korrespondiert. Deshalb erscheint es berechtigt, zu behaupten, daß auch des Lanzelets ritterliche Ausbildung von Frauen besorgt wurde, besonders wenn man bedenkt, daß die Frauen des Feenreiches keine Männer kannten (dern keiniu bekande/man noch mannes gezog):

Im folgenden wird nun allerdings widerrufen, daß es sich hier um eine ritterliche Ausbildung gehandelt hat:

wan daz er umbe ritterschaft
enwiste weder ditz noch daz
wan er uf ros nie gesaz:
harnasch er niht bekande

296 ff

doch dies erklärt sich dadurch, daß zwei verschiedene Motive recht willkürlich aneinander gereiht wurden. Nach dem Aufenthalt des Lanzelet im Feenreich wird das Dümmlingsmotiv geschildert, genau wie von dem jungen Parzival, und dazu gehört es, daß der junge Held als ein um die Ritterschaft Unwissender in die Welt zieht. Dieser Widerspruch wird deutlich, wenn es heißt, daß der junge Lanzelet "birsen, beizen und jagen" lernte (V 290), Vers 298 jedoch behauptet wird, daß er nie auf einem Pferd gesessen habe. Die mittelalterliche Falkenjagd wurde aber vom Pferde aus betrieben.³⁾

- 1) M.L. Sjoestedt, Gods and Heroes of the Celts, 1949, bemerkt hierzu S.76: Thus the heroes military training, which began within the tribe, is completed at the court of formidable queens, who are both, teachers and warriors." - Diese kriegerischen Lehrerinnen bilden eine ganze Kategorie von Frauengestalten der irischen Sage. Siehe: R. Thurneysen, Irische Helden- und Königs-sage, 1921, S.388.
- 2) Lucy Allen Paton, Studies in the Fairy Mythology, 2. Aufl. 1960, S.171.
- 3) Zur mittelalterlichen Falkenjagd siehe: G. Eis, Mittelalterliche Fachliteratur, 1962, S. 33.

Das Dümmlingsmotiv wird im Lanzelet als reiner Märchenstoff verstanden, der im Unterschied zur Parzivaldichtung funktionslos bleibt, da hier die Torenhaftigkeit die Auserwähltheit zum Gralskönigtum kontrastiert.¹⁾

Die Gestalt der "merfeine"

Die Königin des jenseitigen Reiches wird ausdrücklich als merfeine oder merminne bezeichnet. Oben konnte gezeigt werden, daß nicht nur der Volksglaube, sondern auch literarische Texte sie den Bretonen, und d. h. dem irisch-keltischen Kulturkreis, als eigen dachten.

Die literarische Tradition dieser Wesen mündet in den irischen Schiffrsagen (Imramas) und der Visionenliteratur, die deutlich den Niederschlag des keltischen Mythos aufzeigten und neben der irischen Heldensage als Spiegelbild der archaischen Gesellschaftsstruktur dieses Kulturkrieses betrachtet werden konnten.

Schon bei Geoffreys lateinischer Dichtung dominierte klassisches Material und auch bei Chrétien tritt der Feencharakter nur noch andeutungsweise in Erscheinung, um wieder bei Hartmann mit klassisch-antikem Literaturgut aufgeschwemmt zu werden. Mit straffen Strichen zeichnet Ulrich den keltischen Charakter, was sicherlich durch die Nähe der Vorlage, die ein anglo-normannisches Epos war, zum keltischen Kulturkreis bedingt ist.

Wie wir sahen, wurde auch die Morgan als Fee bezeichnet, sie ist aber nirgends agierend, ist nirgends Handlungsträger, sie bildet nur eine gelehrte und meist formelhafte Abschweifung ihres geistigen Schöpfers. Anders ist es im Lanzelet. Schon die ersten Zeilen dieser Episode von Lanzelets Erziehung sprechen den Feencharakter der Königin des Landes deutlich aus (Lanz.Vv 180 ff). Auch im folgenden erscheint die Bezeichnung "merfeine" oder "merminne" immer wieder.

1) Der Ursprung des Dümmlingsmotivs muß ungeklärt bleiben. Ein bretonisches Peredurmärchen, das es als Märchenmotiv belegt, wurde erst im 18. Jahrhundert aufgezeichnet. Wahrscheinlich steht das Motiv mit der mythischen Herkunft des Helden in Verbindung und bildet als Märchenmotiv gesunkenes literarisches Gut.

Dies ist nun ein sehr seltenes Phänomen in der Artusepik, da sonst der Feencharakter der auftretenden Personen verborgen wird und erst recht nicht ausgesprochen wird. So bleiben auch in den afrz. Lais die Feenwesen stets "puceles". W. Hertz¹⁾ sah im Ansatz hier schon Richtiges, wenn er meinte, daß der vom Volkstümlichen abgewandte Geschmack das Mythische möglichst zu verbergen suchte und so erschienen die feenhaften Wesen als "dames de grante seigneurie."

Doch was bei Hertz auf Qualitatives reduziert wird, zeigt sich als in Wirklichkeit kausal bestimmt durch die völlige Heterogenität der keltischen Gesellschaftsstruktur gegenüber der höfisch-feudalen Ritterwelt. Wir sahen, daß der Fruchtbarkeitsaspekt, der eine besondere Stellung der keltischen Frau verriet, konstitutiv für die Entstehung der Vorstellung von Feenwesen war. Die für sie im Irischen bezeichnende freizügige Liebesauffassung blieb selbst als Märchen in der höfischen Gesellschaft des 12. Jahrhunderts nicht tolerierbar, besaß keine Konformität oder Integrierbarkeit.

Von diesem Gedanken aus muß die Bedeutung der Quellenfrage in Zweifel gestellt werden; sie kann aber doch nur schwer eliminiert werden wegen der Hypertrophie an wissenschaftlicher Literatur, die sie behandelt.

Die andersartige Liebesauffassung scheint im Lanzelet ihren Niederschlag darin gefunden zu haben, daß der Held von einem Liebesabenteuer ins andere taumelt und schließlich die vierte Dame, Iblis, heiratet. F. Norman bemerkt hierzu: "Die verführerischen Frauen entstammen der keltischen Märchenwelt und in diesem frühen Artusroman sind sie noch völlig der ritterlichen Welt angeglichen"²⁾, was in dieser Formulierung ein schiefes Bild gibt, denn diese andersartige Liebesauffassung ist ein Grundzug der keltischen Literatur und wohl nur in der Nähe dieser andersartigen Gesellschaftsstruktur konnte sich ein Artusroman in dieser Form entwickeln.

So scheint ja auch die bewußte antihöfische Liebesauffassung

1) W. Hertz, Spielmannsbuch, Stuttgart 1886, S. LXXVI.

2) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, hrsg. von K.A. Hahn, Nachwort und Bibliographie von F. Norman, 1965, S. 284.

im Tristan beeinflußt durch die irische Erzählung von Diarmaid ac Grainne, die wohl nur denkbar ist vor dem Hintergrund einer sehr fremden und eigenwilligen Stellung der Frau, wie sie im ersten ersten Teil der Arbeit dargestellt wurde.

Ulrich schreibt von der merfeine:

diu was ein küniginne
baz dan alle die nū sint.

194 f.

Sicherlich handelt es sich hier um eine Reservatio mentalis Ulrichs gegenüber Hartmann, der besonders im Erec den teuflisch-dämonischen Charakter der Morgan betont hatte. Von einer solchen Auffassung findet sich bei Ulrich nichts, was die obigen Verse bei einer andersartigen Darstellung fordert.

Ulrich berichtet, daß die merfeine "mit eime Dunst als ein wint" umgeben ist (Lanz. V 181). Der Dichter gebraucht "dunst" und nicht das mhd. Wort "nebel". Wenn man von dieser Bedeutungsnuancierung absieht, so bleibt trotzdem die Suche nach keltischem Material, das Feen als von Nebel umgeben ausweist, wenig ergiebig. Einzig in der Erzählung "Fiachnas Sid" heißt es: "Da sahen sie durch den Nebel einen Mann auf sich zukommen. Um ihn ein purpurfarbener, fünffach gefalteter Mantel."¹⁾ Es ist der Bote, der die Leute von Connacht in ein Feenreich holen soll. Auch bei einem Inthronisationsritus in der Erzählung "Baile in Scail" fällt dichter Nebel auf die Leute von Tara, bevor sie den Palast einer Königin, die die Herrschaft über Irland personifiziert, betreten." A great mist came around them, so that they lost their way."²⁾

Von hier kann also nicht geschlossen werden, daß Nebel ein grundsätzliches Attribut der Feenwesen des keltischen Mythos bildet, oder diese Erscheinung in der irischen Literatur besonders verbreitet sei.

Wahrscheinlich ist, daß Ulrich dieses Phänomen als Mittel zur Unterstreichung der Irrealität und Märchenhaftigkeit benutzte, wie ja auch später im Abenteuer zum "genibelten sê" die Jen-seitigkeit der Burg durch diese Naturerscheinung ausgemalt wird. Die Feenkönigin erscheint bei einem Baum in der Nähe des Sees. Dies ist ein Grundmotiv der Artusepik, das auch bei solchen Frauengestalten auftritt, die keine Feen sind wie die Sigune

) W. Krause, Religionsgesch. Lesebuch, 1929, S.20.

) Myles Dillon, Early Irish Literature, 1948, S. 108.

in Wolframs Parzival. Den wohl reizendsten Bericht von Feen, die bei einem Brunnen erscheinen, liefert die erste Fortsetzung des Perceval, die sogenannte Elucidation: Feenhafte Jungfrauen leben in Brunnengrotten, die die vorbeireisenden Ritter in höfischer Weise bewirten.

Die enge Beziehung der Fee mit dem Wasser drückt schon die Bezeichnung im Mittelhochdeutschen als "merminne" oder "merfeine" aus. Auch die altfranzösischen Lais von Lanval und Graelant erzählen von "puceles", die in der Nähe eines Gewässers einem Ritter ihre Liebe anbieten.

Es scheint hier ein Topos vorzuliegen, der nicht von seiner jeweiligen literarischen Fixierung, denn dazu ist das Bild zu wenig distinktiv, jedoch von seinem Vorstellungsgehalt her seine Wurzeln im Irischen hat, da hier die Feen unabdingbar mit dem Meer oder Seen, an dessen Grund sie wohnen, verbunden sind.¹⁾

Auch höfische Züge gewinnt die Herrin des Landes. Als Lanzelet Abschied nimmt, schenkt sie ihm ein Roß, Harnisch, Schwert und Schild (Lanz. Vv 349-379), also alles Gegenstände, die in einer ritterlichen Welt als besonders begehrt gelten. Durch diese Geste gewinnt sie Eigenschaften, die sonst in hervorstechendem Maße Artus als dem großen Feudalherren eigen sind: "Largesce" und "don".²⁾

Diese höfisch-sittlichen Attribute lassen sie dennoch in ihrer eigentlichen Welt beheimatet, dem keltischen Märchen, das sich hier freilich nur noch in Grundvorstellungen verrät, ohne genaue literarische Tradition.

Hier wird ein Grundzug der mittelalterlichen Literatur überhaupt deutlich, der jedes perspektivische Bewußtsein fehlt. So wie in der Dichtung von "Adam und Eva"³⁾ die beiden biblischen Gestalten als Bauer und Bäuerin des 13. Jahrhunderts auftreten, ohne

-
- 1) Auch bei der Inthronisation des Königs von Tara erscheint die Lokalgöttin unter einem Baum bei einem Brunnen, um dem neugewählten König einen Becher zu reichen. Siehe: Jan Filip, Die keltische Zivilisation und ihr Erbe, 1961, S. 109.
 - 2) Die französischen Worte charakterisieren am besten diese Eigenschaften.
 - 3) In diesem altfranzösischen Weihnachtsspiel kommt dieser Aspekt besonders plastisch zum Ausdruck. Siehe die ausgezeichnete Interpretation von E. Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 5. Aufl. 1971, S. 139 - 166.

daß sich die historische Diskrepanz im Werk selbst artikuliert, so wird auch die Gestalt der "merfeine" in ihrer ethnischen Eigentümlichkeit nicht nachempfunden, sondern steht in der konkreteren Welt des Rittertums.

Zum Gesamten dieser Episode von Lanzelets Jugend läßt sich feststellen, daß auch hier sehr viel verschiedenartiges Material zusammengetragen wurde, und ein ähnlicher Eklektizismus wie bei Hartmann die Feenwelt gestaltet. Gleichwohl zeigt dieses literarische Material entweder eine Homogenität gegenüber keltischem Stoff, oder es wurde seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet und bezieht seine Funktionalität aus einer Steigerung der märchenhaften Transparenz. Dadurch verliert das Höfisch-Ritterliche in dieser Episode seinen Realitäts- und Aktualitätszwang und gleicht sich dem eigentlichen Wesen der Schilderung von Lanzelets Jugend, die eine menschliche Grundsituation darstellt, die einen märchenhaften Rahmen gewinnt, dessen wesentlichen Vorstellungen in der irisch-keltischen Sage ihre Wurzeln haben, an.

Die Funktion der Jungendschilderung innerhalb der Dichtung

Dieser Feenstoff bildet nun keineswegs eine Abschweifung oder märchenhafte Umrangung, sondern nimmt einen zentralen Ort im Gesamtwerk ein, ist für das Ganze durchaus konstitutiv, bildet für den Geschehensablauf die Basis, aus der sich teleologisch eine Aventiurenkette entwickelt, die zielgerichtet ist auf die Besiegung des Iweret, des Feindes der Fee. Der Verlauf der Handlung wird noch während Lanzelets Aufenthalt in dem Frauenreich artikuliert, als ihm die Königin die Bedingungen für die Enthüllung seines Namens nennt (Lanz. Vv 328 ff). Nachdem diese Bedingungen erfüllt sind, erscheint eine Botin des Feenreiches, um ihn aus seiner Anonymität zu befreien. Hiermit wird der erste Teil des Epos abgeschlossen (Lanz. V 4959). Es folgt eine lose Aventiurenkette, in der dem Raub der Königin besondere Bedeutung zukommt. Hier liegt ja auch ein Ansatz zu dem eigentlichen Lanzeletstoff, so wie er in die Weltliteratur eingegangen ist, freilich ohne daß in Ulrichs Epos die Liebe Lanzelet-Guenievre erscheint.

Es wurde schon von dem Dualismus gesprochen, der sich besonders im Erec zeigte und sich in dem Gegenüber von Artushof und der Welt des Abenteuers dokumentierte. Dieses Prinzip der Doppelung zeigt sich auch in einer Aufteilung der Handlung in zwei Teile, bei Chrétien sehr deutlich im Erec und Yvain, komplexer im Perceval, da hier dieses Prinzip sich auch auf die Gralswelt und die Gavainhandlung ausdehnt. In den beiden früheren Werken Chrétiens, und dies gilt natürlich auch für Hartmann, ist es stets der Auszug des Ritters vom Artushof mit der abenteuerlichen Erringung der Braut und der Rückkehr an den Artushof, was den ersten Teil der Handlung ausmacht. In dieser Harmonie erfolgt die Katastrophe (Erec: verliegen; Yvain: Verfluchung durch Luinete), was den Neuansatz der Handlung bildet mit anschließender entschuldigender Aventiurenkette und Wiederaufnahme in den Kreis der Artusritter.

Die gehaltliche Analyse dieser Doppelhandlung ist von Kellermann und Köhler ausgezeichnet herausgearbeitet worden.¹⁾ Köhler veranschaulicht seine Ausführungen an Schemata für die Werke Chrétiens, wovon der Erec ausgewählt sei, da hier die Handlung am einfachsten ist.

1) Erich Köhler, op.cit. S. 236 - 261.

Erec :1)

Prolog 1 - 26

Artushof		
Ausritt zur Hirschjagd	27	- 274
Aufschub des beisier	275	- 341

povre vavassor, Enide	342	- 690
Kampf mit Yder	691	- 1080
Yders Ankunft am Artushof	1081	- 1243
Erec beim Oheim Enides	1244	- 1478

Artushof		
beisier - costume	1479	- 1844
Hochzeit, Turnier	1845	- 2292

Heimkehr, Verliegen, Aufbruch	2293	- 2764
Drei Räuber	2765	- 2924
Fünf Räuber	2925	- 3085
Galoain	3086	- 3662
Guivret	3663	- 3930

Eine Nacht am Artushof	3931	- 4280
------------------------	------	--------

Zwei Riesen	4281	- 4579
Oringles	4580	- 4938
Guivret	4939	- 5366
Joie de la Cort	5367	- 6410

Artushof		
Krönung	6411	- 6958

1) Nach Erich Köhler, op.cit. S. 257.

Nähert man sich dem Aufbauschema des Erec rein phänomenologisch, ohne die inhaltlichen Diskrepanzen zu berücksichtigen, so sieht man, daß auch der Lanzelet einen ähnlichen Aufbau zeigt, obgleich dem Artushof im ersten Teil eine sehr periphere Rolle zukommt; konstitutiv ist hier die Welt der Feenkönigin.

Vorgeschichte 1 - 179

Feenreich			
Jugendgeschichte des Lanzelet	180	-	402

Geiselschlag und Abenteuer ze Pluris	403	-	665
Abenteuer mit Galagandreiz	666	-	1357
Abenteuer zu Limors, Erringung der Ade	1357	-	2800

(Am Artushof spricht man von Lanzelet 2256 - 2311)

Turnier auf dem "gebannenen clê"	2801	-	3531
Schatel le Mort	3532	-	3825
Iweret und Iblis	3826	-	4660

Feenreich			
Namensnennung und Geschenk	4661	-	4957

Artushof			
Kampf mit Valerîin	4958	-	5424

Plurisabenteuer	5425	-	5675
-----------------	------	---	------

Mantelprobe am Artushof	5676	-	6228
-------------------------	------	---	------

Befreiung des Lanzelet	6229	-	6672
Hirschjagd, Raub der Guenievre	6673	-	7815
Drachenkuß	7816	-	8040

Artushof			
Krönung des Lanzelet und Rückkehr mit Iblis in seine drei Reiche	8041	-	9440

Ohne daß hier der Versuch eines genauen Strukturvergleiches zwischen dem Erec und dem Lanzelet gemacht werden kann, was sicherlich nur im Rahmen einer gesonderten Arbeit möglich wäre¹⁾, wird aus dieser Gegenüberstellung evident, daß sich der Lanzelet am Aufbauschema anderer Artusepen, insbesondere des Erec orientiert.

Auch er kennt die Gliederung in zwei Teile, was sich dann als Kunstprinzip in dem Gegenüber von Artushof und der Welt märchenhafter Abenteuer ausdrückt, freilich im ersten Teil des Lanzelet ersetzt durch eine Antinomie von Feenreich und der üblichen Aventiurenkette. Wie im Erec das Erscheinen des Artushofes das Ende des ersten Teiles bildet, so hier die Namensnennung durch eine Botin des Feenreiches.

Erstaunlich ist, welche periphere Rolle dem Artushof in dem Geschehen im ersten Teil des Lanzelet zukommt. Er bildet nur einen Hintergrund, vor dem sich Lanzelets ganze kämpferische Größe abzeichnen kann. Charakteristisch ist die Stelle, als Lanzelet die Einladung des Artus ablehnt (Vv 3460 ff).

Weist die Funktion des Artushofes in den einzelnen Epen Chrétiens und seiner deutschen Bearbeiter auch Modifikationen auf, so ist ihnen doch gemein, daß der Ritter stets rückbezogen bleibt auf den Artushof. Sein Aktionismus motiviert sich hier. "Nur der Artushof gibt einen Ausgangspunkt für den Weg der exemplarischen Läuterung des Ritters. Nur das hier Gestalt gewordene Prinzip (E. Köhler versteht hier Artus im Sinne Kellermanns als Personifikation des Feudalsystems, d.V.) gewährleistet die vollendete Realisierung der höchsten Möglichkeiten."²⁾ Der Artushof bildet als Ordnungswelt die Basis des Dualismus, dem sich die Welt des Abenteuers entgegenstellt.

Nichts von alledem spüren wir im Lanzelet, zumindest was den ersten Teil anbetrifft, doch bleibt diese funktionale Bedeutung des Artushofes nicht unersetzt; sie findet ihr Äquivalent in der Feenwelt. Oben wurde schon auf die formale Abhängigkeit hingewiesen, die sich auf den Ort des Feenreiches innerhalb des Geschehensablaufes bezog.

1) Eine erste Strukturanalyse des Lanzelet bringt Michel Huby, *Remarques sur la structure du "Lanzelet"*, *Mélanges pour Jean Fourquet*, 1969, S. 147 - 156. Diese Arbeit liefert keinen Beweis für eine strukturelle Abhängigkeit des Lanzelet vom Erec.

2) Erich Köhler *op.cit.* S. 32.

Im Lanzelet hat der Weg des Protagonisten seinen Ursprung in der Feenwelt, die hier die Basis für seinen Abenteuerweg bildet. Der Held nimmt aber auch ständig Rückbezug im Handlungsgeschehen zu der Basis seines Tuns: Er besteht solche Abenteuer, die mit der Feenwelt in Beziehung stehen (Mabuz, der Blöde), die ihm von dort als zu Bestehende auferlegt wurden (Iweret), er erzählt vor fremden Rittern seine Jugendgeschichte, und fühlt sich dadurch deutlich an das Frauenreich gebunden, was auch sein Name ausdrückt: Lanzelet du Lac.¹⁾

Die Welt des Märchens ist dort in den Artusepen, wo sie stationären Charakter gewinnt, stets eine Gegenwelt zum Artushof, die gebändigt ist durch die "einfache Form" des Märchens, und sich in ihrem Charakter der Feindseligkeit nie als tragisch manifestiert. Ihr oft übersinnlich-dämonischer Zauber bleibt lösbar durch die ritterliche Tat, nie jedoch durch Beschwörungsformeln, wie sie im Mythos begegnen. Dieser feindliche Charakter des Märchens wurde auch in der Morgan-Darstellung Hartmanns deutlich. In der Feenwelt des Lanzelet gewinnt das Märchen seinen eigenen und ursprünglichen Charakter zurück, hat die Funktionalität für die Darstellung eines Aventiurengeschehens verloren, steht für sich selbst autonom, ist wie der Artushof antinomisch zur Welt märchenhafter Abenteuer und als Basis prägend für den Dualismus des ersten Teiles des Epos.

Die Klarheit dieser Abgrenzung scheint sich im Lanzelet einmal dadurch zu verwischen, daß "Mabuz der Blöde" ein Sohn der "merfeine" ist:

dirre zage als unguot
der was der merfeine kint (Lanz. Vv 3564 f)

Doch ist diese Annäherung wohl durch den Stoff bedingt; denn auch Mabuz liegt mit Iweret im Streit. Nachdem seine Dörfer von den Mannen Iwerets überfallen wurden, befreit er Lanzelet und bittet ihn um Hilfe gegen den überlegenen Feind.

1) Im Text herrscht einige Verwirrung darüber, ob Lanzelet von einer Insel jenseits des Meeres stammt (Lanz. Vv 380, man beachte besonders "meres fluot") oder aber aus einem See, wie der Name Lanzelet du Lac belegt. Vers 415 heißt es: "der nahe bi dem sewe lac." In jedem Fall drückt die Herkunftsart aber eine Beziehung zur keltischen Feenwelt aus.

Diese Art des Dualismus ist freilich nur denkbar auf einer anderen Erzählebene, in der der Held als Abbild kämpferischer und liebessüchtiger Perfektion dasteht, die aber keine durch den ethischen Konflikt veranlaßte Aventiurenfahrt kennen kann. Man spürt noch eine Nähe zur älteren Heldenepik, der auch die märchenhafte Abkunft des Lanzelet entspricht. Vergleichbar ist Lanzelet nur einem anderen Abkömmling des Artushofes, der als Personifikation des statischen Prinzips in der Gralsdichtung gilt, dem ständig siegenden Gawan.

Den Abschluß des ersten Teiles des Epos bildet das Erscheinen der Feenbotin, die Lanzelet für die vollbrachte Besiegung des Iweret seinen Namen nennt, was gleichzeitig seine Loslösung aus der Feenwelt bedeutet, der er nur als Namenloser hörig sein konnte, und seine Integration in die Artuswelt vollzieht, denn er ist ein Verwandter des Artus.¹⁾

Nun ist diese Botin sicherlich keine keltische Erscheinung, wie es noch Gaston Paris und Gustav Ehrismann von jeder Botin in der Artusepik behaupteten; die literarische Tradition hat wahrscheinlich in der antiken Literatur ihren Ursprung und auch der Erec kennt ja schon Botengestalten. Nur die Abkunft aus dem Frauenreich und die Bezeichnung als "merminne", was im Lanzelet identisch mit "merfeine" ist, geben dieser Episode einen keltischen Charakter. Von den 296 Versen nimmt die Beschreibung eines wunderbaren Zeltes den breitesten Raum ein, das als Geschenk wieder die sittlichen Eigenschaften der "largesce" und "don" verdeutlicht, aber wohl nicht nur als kostbares Geschenk verstanden werden darf, da sich im Mittelalter kosmische Spekulationen an einen solchen Gegenstand knüpften.²⁾ Nicht nur seine Art, sondern der Gegenstand an sich stellt schon ein Element des Wunderbaren dar.

Im zweiten Teil des Lanzelet kommt dem Artushof seine übliche Bedeutung zu. Sein Erscheinen sofort am Anfang des zweiten Teiles,

1) So ist ja noch im modernen Volksmärchen der Held fast immer ein Namenloser und hat als Prinz, als Jüngling, exemplarischen Charakter. Wie die Frauen des Feenreiches namenlos blieben, so ist auch Lanzelet als ein solcher ihnen zugehörig.

2) Siehe hierzu: R.Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, München 1910.

was von dem üblichen Schema abweicht, ist durch die Ersetzung seiner Funktion durch das Feenreich im ersten Teil bedingt. Man gewinnt den Eindruck, Ulrich habe sich formal in beiden Teilen nur am ersten Teil des Erec orientiert. Die Handlung ist hier verworrener, wirkt schon epigonenhaft, droht in eine Pluralität des Geschehenen zu zerfallen.

Breiten Raum nimmt die Mantelprobe in der Dichtung ein. Nur Iblis, Lanzelets Gattin, paßt der Mantel, den die Botin des Feenreiches an den Artushof gebracht hat. Nun ist in der Forschung die literarische Tradition der Mantelprobe ausgiebig behandelt worden.¹⁾ Unbeachtet blieb hier die Rolle von Prunkmänteln im höfischen Leben, deren Bedeutung als Herrschaftszeichen zumindest das Interesse des Publikums an solchem Stoff begründet.

Ähnlich wie der Artushof stellt das Feenreich ja ein System²⁾ dar, dem aber hier die Bezüge zu einer politischen Realität, die konstituiert ist durch die historische Situation im 12. Jahrhundert, fehlen. Dies gilt nicht für den Artushof, der durch sein Idealkönigtum Spiegelbild eben dieses Jahrhunderts ist.

Die Tatsache, daß der französische Königshof eine andere Realität kannte als das Märchenreich zu Carduel, darf hier nicht verwirren. So hat gerade Erich Köhler gezeigt, daß die höfische Dichtung getragen ist von einer Feudalschicht, die in bewußtem Gegensatz steht zum französischen Königshof, da sie sich durch dessen Zentralisationsbestrebungen in ihrer Eigenständigkeit und ihren Rechten bedroht fühlte. So konzipierte Chrétien, der im Auftrag des Hofes der Marie de Champagne und des Grafen Philipp von Flandern dichtete, in seinen Werken literarisch eine Form der Königsherrschaft, die den feudalen Interessen gerecht wurde, wodurch dieser Dichtung, und dieses gilt nur für Frankreich, ein starkes tendenziöses und propagandistisches Element zukommt.³⁾

- 1) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, translated from the Middle High German by K.G.T. Webster, 1951, S. 212. Hier finden sich ausgiebige Literaturangaben. Die von Loomis angenommene walisische Quelle hat wenig Wahrscheinlichkeit. Einen Krönungsmantel, der nur dem rechtmäßigen Nachfolger paßt, kennt auch schon der irische Herrschaftskult.
- 2) Der Begriff "System" scheint hier wegen seiner Neutralität am geeignetsten zu sein. Ihm die Attribute politisch oder sozial zu geben, wäre verfehlt. Gleichwohl ist der Begriff Ausdruck von Beziehungen von Personen und Sachen untereinander.
- 3) Siehe: Erich Köhler, op.cit. bes. S. 5 - 38.

Oben konnten die ethnologischen Determinierungen eines jenseitigen Frauenreiches, das seinen literarischen Niederschlag auch im Lanzelet gefunden hat, herausgearbeitet werden. Diesem fehlte aber zu seiner literarischen Aktualisierung in der Artusepik des 12. Jahrhunderts jeder Bezug zu einer politischen oder soziologischen Gruppierung. Daran ändert auch nichts die Analogie zum Artushof, denn diese gilt nur immanent für die Funktionalität in der Dichtung, nicht aber transzendent für ein außerhalb des Werkes Stehendes. Gleichwohl unterstreicht diese Analogie die große Bedeutung des Feenreiches in der Lanzeletdichtung und in der Artusepik überhaupt.

Der Gedanke an einen utopischen Charakter der Darstellung des Feenreiches verbietet sich von selbst. Zwar kennt das christliche Mittelalter auch solche Vorstellungen, die aber stets einen jenseitig-chiliastischen Charakter tragen.¹⁾ Diesem Feenreich fehlt jeder religiöse Aspekt, es kennt keine moralischen Implikationen, bleibt darum märchenhaft. Daran ändern auch nichts die moralischen Lehren, die die Dame du Lac dem Lanzelet mit auf den Weg gibt.

Wir bleiben also auf die literarische Tradition verwiesen, die im England der Plantagenets mündet, also genau dort, wo die Artusepik mit der *Historia Regum Britanniae* des Geoffrey of Monmouth ihren Ursprung nahm.

Die politischen Interessen des englischen Königshauses Plantagenet an der Artusdichtung sind von der Forschung sehr gut herausgearbeitet worden.²⁾ Durch die Schaffung eines neuen Königsmythos konnte die usurpatorenhafte Normannenherrschaft historisch legalisiert werden. Gleichzeitig schuf man sich ein Gegengewicht zu der Karlssage auf dem Kontinent. Wahrscheinlich versuchte man auch so, imperialistische Vorstellungen gegenüber Frankreich zu propagieren und zu legitimieren, da Artus in Geoffreys Werk in Gallien das römische Heer in mehreren Schlachten

-) Siehe: Ernst Topitsch, *Gottwerdung und Revolution*, 1973, S.150. Topitsch beruft sich auf J.Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947.
-) Zusammenfassung der Forschungsergebnisse bei Erich Köhler, op. cit. S. 55 - 60. Karl Otto Brogsitter, *Artusepik*, 1965, S.28 - 32.

schlägt.¹⁾

Nun war aber Artus nicht nur Vorläufer des angevinisch-normannischen Königshauses, sondern war gleichzeitig Nationalheld des keltischen Bevölkerungssteiles, an den sich Wiederkunftssagen knüpften. Er besaß also eine soterologische Funktion für die von den Normannen unterdrückten Briten, die in ihrem Kern sicherlich politischer Art war, da Artus bei seiner Wiederkunft die alte keltische Herrschaft wieder erneuern sollte. Berichte darüber sind schon vor Geoffrey belegt, während bei ihm selbst Artus nur zu der Insel Avallon gebracht wird, um von seinen Wunden geheilt zu werden.²⁾ Chretien und Hartmann deuten die Unsterblichkeit des Artus in ein ewiges Fortbestehen seines ruhmreichen Namens um³⁾, jedoch der Lanzelot kennt noch die eigentliche Fabel:

Wan ich wil iu waerliche sagen,
für daz er swert begunde tragen,
daz nie kein kindischer man
kürlobes mê gewan,
unz daz er in ein lant gereit,
als uns diu âventiure seit,
mit Artus sinem vater hêr
da ir noch beider immer mêr
die Britune bîtent,
wan sie dar umbe strîtent
daz si noch sûln wider komen.
daz maere hânt ir dicke vernomen
da von laz ich ez an sie (Lanz. Vv 6901 - 6913)

Die Gefährlichkeit dieser "bretonischen Hoffnung" wurde verstärkt durch Aufstände der keltischen Bevölkerung, was zur Vertreibung von Briten aus England und ihrer Ansiedlung im alten Armorica führte, und selbst Geoffrey konnte den Lohn für seine literarischen Bemühungen nicht mehr ernten, da er wegen Unruhen in Wales den Bischofsstuhl von St. Asaph nicht mehr einnehmen konnte.⁴⁾

- 1) Bedenkt man die spätere historische Entwicklung, so bewahrheitet sich wiederum eine der Hauptthesen von H.Gunkel (Das Märchen im Alten Testament, 1917), daß dasjenige, was in der Zukunft angestrebt wird, als in der Vergangenheit realisiert angesehen wird.
- 2) Der früheste literarische Beleg findet sich bei Herman de Laon, in: De Miraculis Sanctae Mariae Laudunensis, im Jahre 1113. Siehe: Hartmann von Aue, Iwein, Übersetzung und Anmerkungen v. Thomas Cramer, 1968, S. 171.
- 3) Chrétien, Yvain Vv 37 - 39, Hartmann, Iwein Vv 14 - 17.
- 4) Siehe: Karl Otto Brogsitter, op.cit. S.30.

Heinrich II versuchte, solchen Gefahren zu begegnen, indem auf seine Veranlassung hin 1190 die Gebeine Artus und Guenievres in der Abtei Glastonbury aufgefunden wurden.¹⁾ Freilich lag dies auch im Interesse der Abtei selbst, da durch diese Zwecktradition sich ihre Bedeutung als geistiges Zentrum steigerte. Vor diesem Hintergrund erscheint es mehr als erstaunlich, daß eine keltische Jenseitsschilderung, wie sie die Erzählung von Lanzelets Jugend darstellt, gerade zu diesem Zeitpunkt im anglonormannischen Raum ihre literarische Fixierung erfahren konnte, da doch Reminiszenzen an ein dem Avallon des Geoffrey vergleichbares Jenseits den Interessen der Plantagenets und der normannischen Usurpatorenschicht zuwiderlaufen mußten. Dies stand ausgerechnet in Zusammenhang mit einer Erzählung, die im Kloster Glastonbury zuerst niedergeschrieben worden war.²⁾ Dem mag man entgegenhalten, daß die Ähnlichkeiten zwischen Lanzelets Inselreich und Geoffreys Avallon nicht groß sind, wörtliche Übereinstimmungen fehlen fast zur Gänze, doch ist in der Historia Regum Britanniae dieses Reich der Morgan ja nicht näher beschrieben, sondern in einem anderen Werk, der weniger bekannten "Vita Merlini". Wichtiger war es, überhaupt wieder an die Vorstellung von einem keltischen Jenseits anzuknüpfen, das in dem neben Geoffrey vorhandenen chronikalischen Material, das von einer Wiederkunft des Artus aus einem jenseitigen Reich berichtet, ja auch nicht näher beschrieben ist. Zudem ist der Lanzelet m.W. das einzige Werk der frühen Artusepik, in welchem das Jenseits, genau wie bei Geoffrey, als Insel gedacht ist und vom Meer umflossen ist. Auf dieser Insel leben nur Frauen.

-
-) Erich Köhler, op.cit. S.58, verweist auf W.A. Nitze, Perlesvaus-Ausgabe II, S. 58 - 59: "Thus, at one stroke, the Glastonbury monks captured and also destroyed the Celtic hope. Arthur buried at Glastonbury was better propaganda, dynastic as well as ecclesiastic, than Geoffrey's Arthur carried to a legendary Avalon to be healed of his wounds."
 -) Der Lanzelet knüpft an die 1130 im Kloster Glastonbury niedergeschriebene "Vita Sancti Gildae" des Caradoc von Llancarvan an. "Monumenta Germaniae Historica A. a. 13, S. 107." Hier wird vom Raub der Königin Guenievre berichtet. Siehe: K.O. Brogsitter, op.cit. S.76 - 77.

Nun konnte oben die eminente Bedeutung dieses Jenseits in der Lanzeletdichtung nachgewiesen werden. Der Lanzelet ist das einzige Werk der frühen Artusepik, wo ein solches Jenseits autonom ist und nicht aufgrund der Funktionalisierbarkeit des Märchenstoffes einem Aventurengeschehen untergeordnet wird. Dies läßt sich aber nur verstehen, wenn man dem Feenreich ein ähnliches tendenziöses Element beimißt, wie auch dem Artushof. Es muß aus dieser Sicht gedeutet werden als eine Wiederbelebung der keltischen Tradition und geradezu als eine Auflehnung gegen die von Heinrich II verfügte Auffindung der Gebeine des Artus, mit der sich die Auslöschung der Vorstellung von einem keltischen Jenseits verband. Deshalb muß der Verfasser auf jeden Fall dem keltischen Bevölkerungsteil nahegestanden haben.

VI. Die Feenkönigin im Wigalois des Wirnt von Gravenberg

Auch der Wigalois des Wirnt von Gravenberg kennt eine Vorgeschichte, die in einem jenseitigen Reich spielt.¹⁾

Am Hofe des Königs Artus erscheint ein Ritter Joram und bietet der Königin Guenievre einen Zaubergürtel an. Die Königin will den Gürtel nicht behalten. Daraufhin kommt es am nächsten Tag zum Kampf um diesen Gürtel. Der König Joram besiegt alle Ritter der Tafelrunde, zuletzt auch Gawein, der sich daraufhin in die Gefangenschaft des fremden Ritters begibt. Sie verlassen beide unbemerkt den Artushof. Unterwegs eröffnet ihm Joram, daß er nur durch die Zauberkraft des Gürtels den Sieg über die Ritter errungen habe und schenkt Gawein diesen. Sie reiten durch eine wilde Gegend und durchqueren einen tiefen Fluß, dann gelangen sie in Jorams Reich, das ein wunderbares Gefilde ist. Gawein wird dort mit großer Auszeichnung empfangen. Die Gemahlin und die Nichte Jorams begrüßen den fremden Ritter. Nachdem Gawein einen Treueid geschworen hat, trägt Joram ihm die Hand seiner Nichte an. Die Heirat wird vollzogen und Florie wird schwanger. Gawein sehnt sich nach dem Artushof zurück und verläßt seine Gemahlin, vergißt aber den Gürtel mitzunehmen. Er weiß nicht, daß ohne ihn eine Rückkehr zu seiner Gattin nicht möglich ist. Nach kurzem Aufenthalt an dem Artushof sehnt sich Gawein zurück nach Florie. Doch der Versuch, sie wiederzusehen, scheitert, da ihm der Gürtel fehlt. Das von Gawein gezeugte Kind Wigalois wächst in dem Feenreich des Joram auf und wird auch hier erzogen. Mit zwanzig Jahren verläßt er seine Mutter, um zur Aventure auszureiten und auch seinen Vater zu suchen.

1) Textausgabe: Wirnt von Gravenberg, Wigalois, der Ritter mit dem Rade, hrsg. von J.M.M. Kapteyn. Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, Band 9, 1926.

Das Reich selbst ist deutlich als jenseitig gekennzeichnet durch eine wilde Gegend und einen tiefen Fluß, den Gawein und Joram durchqueren müssen. Die wonnehafte Landschaft, die sie dann erreichen, wird in stereotyper Form geschildert:

ich waen ie ieman würde erkant
ein lant sô vreuden rîche
ez bluot allez gelîche
bluomen unde boume.
wie er in einem troume
waere, des bedûhte in sâ.
der Vogel sanc was michel dâ. (Wig. Vv 636 - 642)

Eine keltische Tradition kommt hier sicherlich nicht mehr zum Ausdruck: Einen Fluß zur Kennzeichnung der Jenseitigkeit kennt nur die antike Literatur, und die Wonnehaftekeit der Landschaft paßt ganz in den Rahmen ähnlicher Schilderungen der Artusepik. Man kann nur davon sprechen, daß diese Reise in ein Jenseits, und dies gilt wohl schon für die französische Vorlage, sich am Aufbau der Feenmärchen orientiert, ohne aber noch deren Elemente in sich zu bergen. So erscheint auch hier ein Bote aus einer jenseitigen Welt, der einen Ritter zu sich in diese Welt holt. Auch hier herrscht eine Königin und der irdische Ritter gewinnt die Liebe einer der Damen des Reiches, um sie bald darauf wieder zu verlassen. Doch ist diese Handlung entweder ganz einem höfischen Aventiurengeschehen untergeordnet oder wahllos mit anderem Märchenstoff vermischt. So ist der Bote ein Ritter, der Gawein in ritterlichem Kampfe zwingt, ihm zu folgen. Die Nichte der Königin wird ganz als höfische Dame geschildert, der Dichter verwendet allein 289 Verse zur Beschreibung ihrer Schönheit (Wig. Vv 660-949). Durch die Heirat wird sie Gaweins Gattin und die Mutter des Wigalois. Später erfahren wir:

ob ich mich reht versinne
sô was diu küniginne
mîn muoter, von Syrîe
diu süeze Flôrie. (Wig. Vv 5814 - 17)

Die Handlung wird also plötzlich in den Orient verlegt. Sogar indogermanischer Erzählstoff findet sich in dieser Episode, wie H. Rosenfeld gesehen hat: "Der Wigalois zeigt aber deutlich hinter dem Feenmärchenschema, das kurze Liebesabenteuer und den schnellen Abschied ohne Wiederkehr, das Streben des aufwachsenden Kindes zum Vater, dessen Namen er nicht kennt und

endlich die Begegnung zwischen Vater und Sohn, ohne sich zu kennen: Nur ist der Zweikampf zwischen Vater und Sohn umgewandelt zur ritterlichen Unterweisung durch den unbekannten Vater. Wir sehen also eindeutig die idg. Heldenliedfabel durchschimmern."¹⁾

Freilich überschneidet sich die Vater-Sohn-Kampf-Fabel mit Elementen, die dem Feenmärchen angehören, so die Liebesvereinigung Gaweins mit Florie und dem baldigen Verlassen der Geliebten. Diese Kontamination war zu dieser späten Zeit bei der Unkenntnis der ursprünglichen Bedeutung des Motivs sehr leicht möglich. Wie oben deutlich wurde, war dieses Motiv im Irischen bedingt durch das sakrale Königtum, ist aber als indogermanischer Erzählstoff konstituiert durch kriegerisches Reckentum, dem ein langes Verweilen bei einer Frau nicht möglich war.

Im Wigalois erscheinen die Bewohnerinnen einer jenseitigen Welt auch erstmalig ganz als höfische Damen ohne jegliche Dämonie, wie die Morgan sie noch besaß, und sie zeigen auch keine märchenhafte Transparenz, höchstens eine gewisse höfische Idealität durch ihr Erscheinungsbild.

Der ganze Stoff verfällt einer auffallenden Ethisierung, die aber in sich nicht als selbstverständlich angenommen wird. Auch wird das Märchen selbst nicht Ausdruck einer ethischen Problematik. Es dient höchstens als Alibi für eine gewisse Heterodoxie des Geschehensablaufes: Denn nachdem ein fremder Ritter Gawein, den größten Helden der Tafelrunde, besiegt hat, gesteht er ihm, daß dies nur mit Hilfe eines Zaubergürtels möglich war. Der gleiche Gürtel dient Gawein später als moralische Rechtfertigung dafür, daß er nicht mehr in das Feenland zurückkehrt. Eine Rückkehr ist nur mit dem Zaubergürtel möglich, den er aber vorher vergessen hat.²⁾

Abschließend läßt sich sagen, daß die Feenkönigin im Wigalois nur noch an dem Handlungsschema und der generellen Märchenhaftigkeit dieser Episode als eine solche erkennbar ist, sonst aber ganz als höfische Dame erscheint.

1) Hellmut Rosenfeld, Das Hildebrandlied, DVjs. 26, 1953, S. 413 - 432. Zitat: S. 426.

2) Vgl. Ute Schiessl, Die Gawangestalt im Wigalois, Diss. München, 1958, S. 39.

VII. Die Fee als Brunnenherrin

Laudine ist die Herrin über ein Reich, in welchem ein wunderbarer Brunnen gelegen ist. Schöpft man Wasser aus dem Brunnen und gießt es über einen danebenstehenden Stein, so entsteht ein fürchterliches Unwetter. Wächter über diesen Brunnen ist Askalon, der Gatte der Laudine. Iwein zieht, durch die Rede Kalogrenants verlockt, aus, um das Brunnenabenteuer zu bestehen. Er tötet Askalon und gewinnt die Laudine zur Frau. Er verläßt sie aber nach einiger Zeit, weil er Sehnsucht nach dem Artushof hat. Als erste vermuteten Gaston Paris¹⁾ und K. W. Osterwald,²⁾ daß dem Iwein ein keltisches Feenmärchen zugrunde gelegen habe. Hierzu jedoch eine brauchbare Theorie geliefert zu haben, ist das Verdienst von A.C.L. Brown.

Die hier genannten Untersuchungen stützen sich ausschließlich auf den Yvain Chrétien's. Da Hartmanns Werk im wesentlichen eine Übersetzung seiner französischen Vorlage darstellt, können die hier bei Chrétien getroffenen Feststellungen auch auf das Werk des Deutschen ausgedehnt werden. Zwar finden sich häufig Umstellungen, kleinere Auslassungen oder Hinzufügungen, doch weisen die für uns interessanten Stellen keine wesentlichen Abweichungen auf.

In seinen drei Schriften zum Yvain zeigt Brown, daß das Werk eine gewisse Parallelität zu den irischen Erzählungen Serglige Conculaind und Tochmarc Emere aufweist.³⁾ In seiner ersten Arbeit untersucht Brown das Verhältnis zur Serglige Conculaind. Die wichtigsten Parallelen, die er hier findet, sind folgende:

- 1) Gaston Paris in seiner Besprechung von W. Försters kleiner Iwein-Ausgabe, Romania 17, 1888, S. 334 - 335: "J'y vois plutôt une forme altérée du thème, que nous retrouvons dans Guingamores, dans Ogier le Danois, dans Tannhäuser etc.: Le héros quitte une fée, dont il est devenu époux, avec l'intention de revenir, et il oublie une promesse, qu'il lui a donnée ou une défense, qu'elle lui a faite."
- 2) K.W. Osterwald, Iwein, ein keltischer Frühlingsgott, Freiburg 1880. Für Osterwald ist Iwein die Humanisierung eines Sonnenmythos.
- 3) A.C.L. Brown, Ivain, a study in the origins of Arthurian Romance, Harvard Studies and Notes in Philology and Literature VIII, 1903, S. 1 - 147. Ders., The Knight of the Lion, PMLA XX, 1905, S. 673 - 706. Ders., Chrétien's Yvain, Modern Philology IX, 1911/12, S. 109 - 128.

1. Der Wagenlenker Loeg gibt bei seiner Rückkehr eine begeisterte Schilderung des Feenlandes, das der Quellenszenerie im Yvain ähnelt. Hier wie dort wird ein Baum erwähnt, auf dessen Zweigen Vögel einen melodischen Gesang ertönen lassen.

Nun wurde bei den keltischen Jenseitsschilderungen schon deutlich, daß hier antikes Material verwendet wurde, weshalb man dies sicherlich auch für den Yvain nicht ausschließen kann. Einzig der Baum, auf dessen Zweigen singende Vögel sitzen, ist mit einer großen Wahrscheinlichkeit keltischen Ursprungs. Er erscheint auch in der Imram Brain und steht letztlich mit ornithomorphen Gottesdarstellungen in Verbindung.

2. In beiden Texten muß der Held einen gefährlichen Kampf siegreich bestehen, um die Dame zu gewinnen.

Doch wie ganz anders stellen sich diese Kämpfe dar. Yvain besiegt im ritterlichen Kampf einen einzelnen Gegner, der der Ehemann seiner zukünftigen Gattin ist, während Cuchullainn aus einem Hinterhalt Eochaid Iuil tötet, als sich dieser an einer Quelle die Hände wäscht. Dann stürmt er wütend gegen seine Feinde an, bis ihn Labraid, der Gatte der Liban, bittet, mit dem Morden einzuhalten. Zudem gehört die Tötung nicht ursprünglich zu der irischen Erzählung.

3. Eine weitere Parallele des Yvain zur Serglige Conculaind sieht Brown darin, daß in beiden der Held der Gatte der Dame wird.

Nun weiß der irische Text allerdings nur davon zu berichten, daß Cuchullainn und Fand für einen Monat das Lager teilen, während Manannan weiterhin der Gatte der Fand bleibt. Eindeutig liegt hier die gleiche sexuelle Freizügigkeit vor, die uns überall in der irischen Literatur entgegentritt. Zudem erhält Cuchullainn eine Liebesbotschaft der Fand, um in das jenseitige Reich aufzubrechen. Im Yvain ist es die bekannte Tapferkeitsprobe (Stith-Thompson, Motif Index: H 331.2 ff), nach deren Bestehen der Held als Lohn eine Dame empfängt.

4. Brown hebt hervor, daß in beiden Texten der Held die Geliebte verläßt, um in sein Land zurückzukehren.

Doch in der Serglige Conculaind ist diese Rückkehr ja nicht freiwillig; Cuchullainn bittet gar seine Gattin, noch eine Weile bleiben zu dürfen. Bei seiner ersten Trennung von Fand wurde ein neues Stelldichein vereinbart.

5. Sowohl Cuchullainn als auch Yvain verlieren die Frau infolge einer Verfehlung, die sie sich zuschulden kommen lassen.

Nun bildet in der irischen Erzählung dieser Verstoß den Anlaß für ein rational verständliches Geschehen: Emer hat durch List den Ort des Stelldicheins erfahren. Sie wird eifersüchtig und zieht mit fünfzig Frauen zu dem Ort, um Fand umzubringen. Dort findet sie Cuchullainn, der sich schützend vor Fand stellt; sie macht ihm Vorwürfe, daß er sie vor allen Frauen Irlands entehre. Doch sie stößt auf das Unverständnis ihres Gatten, der nicht einsehen will, warum sie ihm nicht eine Weile mit Fand gönne, deren treffliche Eigenschaften er aufzählt. Als ihn Emer daran erinnert, wie lieb sie ihm einst gewesen sei, versichert Cuchullainn, sie werde es ihm auch bleiben ihr ganzes Leben lang. Wie ganz anders stellt sich das Geschehen im Iwein dar. Laudine, die ihren Gatten Askalon schon nach kürzester Zeit vergessen hat und den Mörder ihres Mannes heiratet, verstößt Iwein, und ihre Botin Lûnete schilt ihn einen "triuwelosen man, einen ver-ratere." Iwein fühlt sich selbst als unschuldig: "miner frouwen hulde,/der mangel ich an schulde." (Iw. Vv 5466)

6. Deutlich ist aber eine Parallelität vorhanden, wenn Brown darauf hinweist, daß sowohl Iwein als auch Cuchullainn dem Wahnsinn verfallen und durch Wälder und Gebirge irren. Beide werden aber dann durch ein Zaubermittel geheilt, Cuchullainn durch einen Vergessenheitstrunk, Iwein durch ein Mittel der Fee Morgan. Besonders letzteres weist darauf hin, daß der Iwein hier ganz innerhalb der Artustradition steht. Schon Geoffrey berichtet in

seiner "Vita Merlini", daß König Merlin aus Schmerz über den Tod seiner drei Brüder dem Wahnsinn verfällt und in den Wald flieht, um sich von Kräutern und Wurzeln zu ernähren. Im gleichen Buch findet sich auch die Beschreibung der jenseitigen Insel der Morgan. Der Wahnsinn eines Helden ist ein häufiges irisches Erzählmotiv.

Die von Brown sonst noch angeführten Parallelen brauchen hier nicht noch eigens erwähnt zu werden, da sie eine Abhängigkeit der Texte nicht wahrscheinlich machen. Nur durch abstrakte Formulierungen könnte man den Eindruck gewinnen, hier wären Parallelen vorhanden, die aber bei einem genauen Textvergleich sofort unwahrscheinlich werden. Selbst Browns deutscher Apologet, Zenker, ist hier nicht mit allem einverstanden. Er glaubt aber seine berechtigte Kritik dadurch wieder zugunsten Browns ausgleichen zu müssen, indem er annimmt, die Lunete sei ursprünglich Laudines Schwester gewesen, wie ja auch Liban die Schwester der Fand ist und führt hier als Kronzeugen Malory an.¹⁾ Dies ist nun sicherlich ein heikles Unterfangen, aus einem Werk des 15. Jahrhunderts eine Form für ein Werk des 12. Jahrhunderts zu rekonstruieren, die sonst nirgendwo belegt ist.

Da Brown seine recht willkürlichen Parallelen des Yvain zur Serglige Conculaind nicht genügen, weist er in seiner zweiten Arbeit auf Ähnlichkeiten zur Tochmarc Emere hin. Hier könnte einzig der Löwe, der Yvain auf seinen gefährlichen Abenteuern begleitet, seine Entsprechung in der irischen Erzählung haben. Doch wird hier von einem Ungeheuer berichtet, und dem Mittelalter war das Motiv des treuen Löwen aus der antiken Literatur bekannt. Die schließlich in seiner dritten Arbeit behauptete Ähnlichkeit des gastfreien Wirtes und des riesigen Hirten im Yvain zu einem elfischen Gestaltenwechsler muß als völlig hypothetisch gelten.

Es wurde also deutlich, daß dem Yvain keine zusammenhängende irische Erzählung zugrunde liegt. Nur sehr vereinzelt Material steht innerhalb der Artustradition und könnte keltischen Ursprungs sein.

1) Rudolf Zenker, Forschungen zur Artusepik, Ivainstudien, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Heft 70, 1921, S. 18-19.

Den heftigsten Widerspruch fand A.C.L. Brown bei Wendelin Förster, dessen methodische Voraussetzungen ja schon ganz andere sind. Er sieht in Chrétien den eigentlichen Schöpfer der Artus-epik, dessen einzige Quellen neben Waces "Brut" und der "Gesta" des Geoffrey of Monmouth der altfranzösische Alexander- und Thebenroman gewesen sind.

Försters wesentliche Arbeiten sind in teilweise modifizierter Form in seinen Wörterbuch zu Chrétien zusammengefaßt.¹⁾ Er glaubt, dem Yvain liege das internationale Märchenmotiv von der Befreiung einer Jungfrau aus der Gefangenschaft eines Riesen zugrunde. Dieser sicherlich richtige Gedanke kann aber nur die Gesamtkonzeption des Werkes erklären, nicht aber den Ursprung des von Chrétien verwendeten Materials, das sich nachweislich nicht nur auf die von Förster zugebilligten Quellen beschränkt. Schon L. A. Paton hatte vermutet, daß die Feentradition in Zusammenhang stehen müsse mit dem Kult der Diana in Arcia.²⁾ Diese Ansicht wurde weiter ausgeführt von W. A. Nitze,³⁾ der versucht zu zeigen, daß der Yvain auf diesem alten, auch in Gallien weitverbreiteten Quellenmythos beruhe. Er streitet die Verbindung mit der Feentradition nicht grundweg ab, sieht sie jedoch für sekundär an. So wird Laudine mit einer Quellengottheit und ihr Gatte Askalon mit dem Rex Nemorensis identifiziert.

Einen ähnlichen Versuch wie Nitze unternimmt auch F. Settegast, der glaubt, der Yvain sei eine Umgestaltung der Sage von Kybele und Attis.⁴⁾

Nitze und auch Settegast setzen die Übernahme dieser Stoffe bei den bretonischen Conteurs an. Anderer Ansicht ist hier R. Zenker, der eine Art Synthese schafft zwischen Brown, Nitze und Settegast, indem er annimmt, daß der Kybele- und Attiskult, der auch in Gallien sehr verbreitet war, in Irland übernommen wurde und dort zur Bildung der Serglige Conculaind beigetragen habe.⁵⁾

-
- 1) Wendelin Förster, Wörterbuch zu Kristian von Troyes, 1. Aufl. 1914.
 - 2) L. A. Paton, Studies in the Fairy Mythology, 2. Aufl. 1960, Exkurs IV, S. 275.
 - 3) W. A. Nitze, A new source of the Yvain, Modern Philology 3, 1905/06, S. 267 - 298. Zusammenfassung der Ansichten Nitzes bei R. Zenker, op.cit. S. 95 - 111.
 - 4) Zusammenfassung der Ansichten Settegasts bei R. Zenker, op.cit. S. 112 - 128.
 - 5) R. Zenker, op.cit. S. 121 - 128 und 169 - 170.

Nun haben wir uns oben die Eigenständigkeit der Religion der Inselkelten vor Augen führen können. Wir spüren kaum etwas vom Einfluß antiker Mythologie. Zenker beruft sich auf die engen Handelsbeziehungen, die zwischen Irland und Gallien bestanden haben. Aber diese bedingen nicht notwendigerweise auch die Übernahme religiöser Anschauungen. Zenkers Fehleinschätzung erreicht ihren Höhepunkt, wenn er annimmt, der Streitwagen in Irland sei ein Beweis für römischen Kultureinfluß. Dieses Kriegsinstrument war aber im transalpinen Bereich schon in der Bronzezeit bekannt, wie wir aus Grabzeichnungen wissen,¹⁾ und schon Polybios berichtet von der Verwendung des Streitwagens bei den Kelten.

Es läßt sich also nicht wahrscheinlich machen, daß der Kult von Kybele und Attis zur Bildung der Serglige Conculaind beigetragen habe. Mithin könnte man nur mit dem Einfluß antiker Mythologie bei den bretonischen conteurs rechnen, wie es ja auch Nitze und Settegast taten. Einen Gesinnungsgenossen fanden sie in C. B. Lewis, der 300 Seiten mit dem Versuch füllt, den Yvainstoff in seiner Gesamtheit auf antikes Material zurückzuführen.²⁾

Aus dieser Darstellung der Forschungsproblematik, die sich noch vervollständigen ließe, wurde deutlich, daß für den Yvain nur sehr vereinzelt keltischer Einfluß angenommen werden kann, aber auch antikes Material erklärt nicht sein literarisches Erscheinungsbild. Die Märchenhaftigkeit des Quellenabenteuers hat sich als Literatur verselbständigt, das Märchen wurde zum Kunstmärchen, die ursprüngliche Bedeutung seiner Motive bleibt irrelevant für das Werk. Doch liegen noch lose Anknüpfungspunkte an bestehende Erzähltraditionen vor, die die Märchenhaftigkeit unterstreichen: So die Beziehung Laudînes zu einem Zauberbrunnen. Ähnliches wußte Wace ja von den Feen zu berichten, die mit einem ähnlichen Brunnen im Wald zu Breziljân in Beziehung standen, doch wird dieses Feencharakteristikum hier zu einer ästhetischen Kategorie; Laudîne erscheint stets als höfische Dame.

Chrétien und auch Hartmann bleiben also geleitet von ihren eigenen ästhetischen und ethischen Konzeptionen, die aber ganz im Frankreich des 12. Jahrhunderts wurzeln und nichts mehr gemein haben mit einem heidnischen Irland.

1) T.G.E. Powell, Die Kelten, 1959, S. 113.

2) C.B. Lewis, Classical Mythology and Arthurian Romance, 1922.

Exkurs über die Fee im späten Mittelalter

Die Literatur des späten Mittelalters bietet einiges Material zur Feenmotivik, das aber für diese Untersuchung wenig brauchbar ist, da sie sich mit der Herkunfts- und Quellenfrage auseinandersetzt. In den späteren Werken verliert sich eine keltische Tradition aber fast völlig. Die märchenhaften Elemente verselbständigen sich immer mehr, und bei einer Negierung der ursprünglichen Bedeutung werden die einzelnen Erzählmotive wahllos miteinander vermischt.

Einzig der Wigamur ist hier ein interessanteres Werk. Er kennt eine ähnliche Jugendgeschichte wie die des Lanzelet, doch ist seine Abhängigkeit von Ulrichs Werk evident. Allerdings ist in ihm die Meerwunder-Episode breiter ausgeführt und könnte auf eine Ähnlichkeit zu der irischen Erzählung Tochmarc Emere verweisen. Klärend müßte hier seine altfranzösische Vorlage sein, die wir jedoch nicht besitzen.

Diese Jugendgeschichte gelangt auch im Prosaroman von Lancelot zu breiterer Ausführung; doch ist auch hier kein neues Material vorhanden, das keltische Analogien besäße. Die Höfisierung der Handlung wird besonders in der Unterrichtung des jungen Lancelot deutlich, dessen Lehrer hier keine Märchenwesen mehr sind, wie noch in Ulrichs Werk. Später erscheint auch die Morgan, in deren Gefangenschaft Lancelot für zwei Jahre gerät. Die Morgan trägt aber keinerlei Feencharakteristika mehr, sondern ist eine Burgherrin. Es ist ein ähnliches Abenteuer, wie es Lanzelet "ze Pluris" zu bestehen hatte, hier jedoch mit epischer Breite geschildert.

Reiner Märchenstoff ist die Fee bei Ulrich Fuetrer im Poytislir. Die Feen-Episode ist nicht ohne Reiz und könnte in Beziehung stehen zu einer altfranzösischen Tradition. Doch um hier zu einem Ergebnis zu kommen, fehlt uns Ulrich Fuetrers Quelle, das Werk Albrechts von Scharfenberg.

Literaturverzeichnis

Texte und deren Verfasser

- 1) Christian von Troyes, Sämtliche erhaltene Werke nach allen bekannten Handschriften, hrsg. von Wendelin Förster.
2. Bd. Yvain, Halle 1885
3. Bd. Erec, Halle 1890, neu hrsg. Amsterdam 1965
- 2) Hartmann von Aue, Erech, hrsg. von Albert Leitzmann, 3. Aufl. von Ludwig Wolff, Altdeutsche Textbibliothek Nr.39, 1963.
- 3) Hartmann von Aue, Iwein, hrsg. von G.F. Benecke und K. Lachmann. Neu bearbeitet von Ludwig Wolff, Berlin 1968.
- 4) Hartmann von Aue, Iwein, Text der siebenten Ausgabe von G.F. Benecke, K. Lachmann und L. Wolff. Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer, Berlin 1968.
- 5) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, hrsg. von K.A. Hahn, Nachwort und Bibliographie von F. Norman. Deutsche Neudrucke: Reihe: Texte des Mittelalter, hrsg. von Karl Stackmann, Berlin 1965.
- 6) Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet, translated from the Middle High German by Kenneth G.T. Webster. Revised and Provided with Additional Notes by Roger Sh. Loomis, New York 1951.
- 7) Wirnt von Gravenberg, Wigalois, der Ritter mit dem Rade, hrsg. von J.M.M. Kapteyn. Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, Band 9, 1926.
- 8) Wolfram von Eschenbach, Parzival, 6. Ausgabe von Karl Lachmann, Berlin und Leipzig 1926.

Texte und deren Herausgeber

- 1) Myles Dillon, Serglige Conculaind, Medieval and Modern Irish Series, Vol. XIV, Dublin 1953.
- 2) Kenneth Hurlstone Jackson, Echtra Laegairi, Speculum XVII, 1942, S.377 - 382.
- 3) Kuno Meyer, The Oldest Version of Tochmarc Emere, Revue Celtique 11, 1890, S.434 - 457.
- 4) J.J. Parry, The Vita Merlini, University of Illinois Studies in Language and Literature X, no.3, S.251 - 380, Urbana, Ill. 1925.
- 5) Julius Pokorny, Conle's Abenteuerliche Fahrt, Zeitsch. für Celtische Philologie 17, 1928, S.193 - 205.
- 6) San Marte, Die Sagen von Merlin, 1853.
- 7) Whitley Stokes, The Rennes Dindsenchas, Revue Celtique XV, 1894, S. 272 - 336.

Literatur

- 1) Allwohn, Adolf: Der religionspsychologische Aspekt des sakralen Königtums. In: Studies in the history of religions, 4, (The Sacral Kingship), Leyden 1959, S.37 - 47.
- 2) d'Arbois de Jubainville, Henri: Chronique VII. In: Revue Celtique XXIV, 1903, S.325 - 326.
- 3) Auerbach, Erich: Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 5. Aufl. 1971.
- 4) Bächtold, Hans - Stäubli, A.: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. 10 Bde. Berlin 1927 - 42.
- 5) Benecke, G.F., Müller, W. u. Zarncke, F.: Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 3 Bde. Leipzig 1854 - 66; Nachdr. Hildesheim 1963.
- 6) Berges, S. Wilhelm: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Monumenta Germaniae historica 2, Leipzig 1938.
- 7) Binchy, D.A.: The Linguistic and Historical Value of the Old-irish Law Tracts. In: Proceedings of the British Academy, 1943, Vol. XXIX, S.153 - 194.
- 8) Binchy, D.A.: The Fair of Tailtiu and the Feast of Tara. In: Eriu 18, 1958, S.113 - 138.
- 9) Brogsitter, Karl Otto: Artusepik, Stuttgart 1965.
- 10) Bromwich, Rachel: Celtic Dynastic Themes and the Breton Lays. In: Etudes Celtiques Vol. IX, 1960/61, S.439 - 474.
- 11) Brown, Arthur C.L.: Ivain, A Study in the Origins of Arthurian Romance. In: Harvard Studies and Notes in Philology and Literature VIII, 1903, S.1 - 147.
- 12) Brown, Arthur C.L.: The Knight of the Lion. In: Publications of the Modern Language Association of America 20, 1905, S.109 - 128.
- 13) Brown, Arthur C.L.: Chrétien's Ivain. In: Modern Philology 9, 1911/12, S.109 - 128.
- 14) Brunner, Horst: Die poetische Insel. Stuttgart 1959.
- 15) Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach. 2.Aufl. Stuttgart 1966.
- 16) Campbell, Joseph: The Hero with a Thousand Faces. Bollingen Series XVII, New York, 2.Aufl. 1953.
- 17) Mac Cana, Proinsias: Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature. In: Etudes Celtiques Vol. VII, 1955/56, S. 76 - 114 und S.356 - 413; fortgesetzt in: Etudes Celtiques Vol. VIII, 1958/59, S.59 - 65.

- 18) Cohen, Gustave: Roman Courtois au XIIieme siecle. Paris 1933.
- 19) Cramer, Thomas: Übersetzung und Anmerkungen des Iwein von Hartmann von Aue. Berlin 1968.
- 20) Cross, Tom Pete: The Celtic Elements in the Lays of Lanval and Graelant. In: Modern Philology 12, 1915, S.585 - 644.
- 21) Mc Culloch, John Arnott: The Religion of the Ancient Celts. Edinburgh 1911.
- 22) Dillon, Myles: Early Irish Literature. Chicago 1948.
- 23) Draak, Maartje: Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland. In: Studies in the history of religions, 4, The Sacral Kingship, Leyden 1959, S.651 - 663.
- 24) Eggers, Hans: Fünfzehn Zeichen. In: Die Deutsche Literatur des Mittelalters - Verfasserlexikon, hrsg. von Karl Langosch, Berlin 1955, Band V, Nachträge; S.1139 - 1148.
- 25) Ehrismann, Gustav: Märchen im höfischen Epos. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (P.B.B.) 30, 1905, S.14 - 54.
- 26) Eis, Gerhard: Mittelalterliche Fachliteratur. Stuttgart 1962.
- 27) Eisler, R.: Weltenmantel und Himmelszelt. München 1910.
- 28) Ettlinger, Ellen: The Association of Burials with Popular Assemblies, Fairs and Races in Ancient Ireland. In: Etudes Celtiques 6, 1953/54, S.30 - 61.
- 29) Filip, Jan: Die keltische Zivilisation und ihr Erbe. Prag 1961.
- 30) Förster, Wendelin: Wörterbuch zu Kristian von Troyes. 1. Aufl. Halle 1914.
- 31) Frappier, Jean: L'institution de Lancelot dans le Lancelot en prose. Melanges de philologie romane et de litterature medievale offerts a Ernest Hoepffner, 1949, S.269 - 278.
- 32) Frappier, Jean: Feerie du chateau du Roi-Pecheur dans le Conte du Graal. Melanges pour Jean Fourquet, Paris, München 1969, S. 101 - 117.
- 33) Frazer, Sir James George: The Golden Bough - A study in magic and religion. 3. Aufl. London - New York 1963.
Part 1: The magic art and the evolution of kings.
Part 2: Taboo and the perils of the soul.
Part 3: The dying god.
- 34) Freud, Siegmund: Totem und Tabu. (Fischerausgabe) 3.Aufl.1961.
- 35) Frobenius, Leo: Erythräa - Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Berlin, Zürich 1931.
- 35a) Fromm, Hans: Doppelweg. In: Werk-Typ-Situation. Stuttgart 1969. S.64 - 79.

- 36) Furguson, Mary H.: Folklore in the Lays of Marie de France. In: The Romanic Review Vol. LVII, no. 1, February 1966, S. 3 - 64.
- 37) Genzmer, Felix: Die dreiköpfige Gottheit, Bonn, 1948
- 38) Gimpel, Jean: La revolution industrielle du Moyen Age. Paris 1975.
- 39) Gruenter, R.: Der Paradisus der Wiener Genesis. In: Euphorion 49, 1955, S. 121 - 144.
- 40) Grimm, Jakob: Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Berlin 1875.
- 41) Heer, Friedrich: Die Tragödie des heiligen Reiches, 1952, (Parzival S. 347 - 361).
- 42) Heist, W.W.: The Fifteen Signs before Doomsday, Michigan 1952.
- 43) Hertz, Wilhelm: Spielmannsbuch. Stuttgart 1886.
- 44) Höfler, Otto: Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: Studies in the history of religions, 4, The Sacral Kingship, Leyden 1959, S. 664 - 701.
- 45) Hoepffner, Ernest: The Breton Lais. In: Arthurian Literature in the Middle Ages, ed. R.S. Loomis, 1959, S. 112 - 121.
- 46) Huby, Michel: Remarques sur la structure du "Lanzelet". In: Melanges pour Jean Fourquet, Paris, München 1969, S. 147 - 156.
- 47) Hunger, Herbert: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1959.
- 48) Jackson, Kenneth Hurlstone: The International Popular Tale and Early Welsh Tradition, Cardiff 1961 (The Gregynog Lectures 1961).
- 49) Kranz, W.: Kosmos. In: Archiv für Begriffsgeschichte 2, 1955, (1), S. 53 - 74.
- 50) Jolles, Andre: Einfache Formen (Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz), 3. Aufl. Tübingen 1965.
- 51) Jung, C.G. und Kerenyi, K.: Das göttliche Kind - In mythologischer und psychologischer Beleuchtung, Amsterdam 1940.
- 52) Kellermann, Wilhelm: Aufbaustil und Weltbild Chretiens von Troyes im Percevalroman. 1936.
- 53) Köhler, Erich, Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. (Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung), 2., ergänzte Aufl. Tübingen 1970. Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 97. Heft.
- 54) Krause, Wolfgang: Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von Alfred Bertholet, 2., erweiterte Aufl. Tübingen 1929, Heft 13: Die Kelten.

- 55) Kuhn, Hugo: Dichtung und Welt im Mittelalter. Stuttgart 1959.
- 56) Lewis, C.B.: Classical Mythology and Arthurian Romance. London 1922.
- 57) von der Leyen, Friedrich: Die Welt der Märchen. 2 Bde. Düsseldorf 1953/54.
- 58) Loomis, Roger Sherman: Arthurian Tradition and Chretien de Troyes. New York, Columbia University Press 1949.
- 59) Loomis, Roger Sherman: Morgain la Fee and the Celtic Goddesses. In: Speculum 20, 1945, S.183 - 203.
- 60) Loomis, Roger Sherman (Hrsg.): Arthurian Literature in the Middle Ages. Oxford 1959.
- 61) Lüthi, Max: Märchen. 3. Aufl. Stuttgart 1968.
- 62) Mackensen, Lutz (Hrsg.): Handwörterbuch des deutschen Märchens. 2 Bde. 1930/33 und 1934/40.
- 63) Mannhardt, Wilhelm: Wald und Feldkulte. Band 1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin 1905.
- 64) Marx, Jean: Nouvelles recherches sur la litterature Arthurienne. Paris 1965.
- 65) Marx, Jean: La legende arthurienne et le Graal. 1952.
- 66) Meyer, Kuno: Der irische Totengott und die Toteninsel. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse vom 19.6.1919, S.537 - 546.
- 67) Meyer, Kuno - Nutt, Alfred: The Voyage of Bran. Grimm Library no.4; 2 Bde. London 1895.
- 68) Mühlhausen, L.: Neue Beiträge zum Perceval-Thema. Zeitschrift für Celtische Philologie 17, 1928, S.1 - 30.
- 69) Newstead, Helaine: The Besieged Ladies in Arthurian Romance. Publications of the Modern Language Association of America, Bd. 63, 1948, S.803 - 830.
- 70) Nilson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. 3.Aufl. München 1967. In: Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.Abt. 2. Teil 1. Band.
- 71) Nitze, W.A.: A New Source of the Yvain. In: Modern Philology 3, 1905/06, S.267 - 298.
- 72) O'Maille, Thomas: Medb Cruachna. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 17, 1928, S.129 - 146.
- 73) Osterwald, K.W.: Iwein, ein keltischer Frühlingsgott. Freiburg 1880.
- 74) Paris, Gaston: Etudes sur les romans de la table ronde. Romania 10, 1881, S.465 - 496.

- 75) Parry, John J. - Caldwell, Robert A.: Geoffrey of Monmouth. In: Arthurian Literature in the Middle Ages, hrsg. von R.S. Loomis, 1959, S.72 - 93.
- 76) Patch, H.R.: The Otherworld - according to descriptions in mediaeval literature. Cambridge, Mass. 1950.
- 77) Patch, H.R.: Mediaeval Descriptions of the Otherworld. In: Publications of the Modern Language Association of America 33, 1918, S.607 - 629.
- 78) Paton, Lucy Allen: Studies in the Fairy Mythology. 2.Auflage von R.S. Loomis, New York 1960.
- 79) Paul, Hermann: Deutsches Wörterbuch. Bearbeitet von Werner Betz. 7., durchgesehene Aufl. Tübingen 1976.
- 80) Philippson, Ernst A.: Der germanische Mütter- und Matronenkult am Niederrhein. In: The Germanic Review, Columbia University Press, Vol. 19, 1944, S.81 - 142.
- 81) Philipp, Wolfgang: Weibwertung oder Mutterrecht. Dissertation Königsberg 1942.
- 82) Pokorny, Julius: Die Sprachen der vorkeltischen Bewohner Nordwesteuropas. II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft, Innsbruck, 10. - 15. Oktober 1961. In: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 15, 1962, S.129 - 138.
- 83) Pokorny Julius: Das Nicht-Indogermanische Substrat im Irischen. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 16, 1927, S.95 - 144, fortgesetzt in: ZCP 17, 1928, S.373 - 388.
- 84) Pokorny, Julius: Der Ursprung der Arthursage. In: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien, 1909, Band XXXIX, S.90 - 105.
- 85) Pokorny, Julius: Conle's Abenteuerliche Fahrt. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 17, 1928, S.193 - 205.
- 86) Powell, T.G.E.: Die Kelten. Köln 1959.
- 87) Rahilly, Thomas F.O.: On the Origins of the Names Erainn and Eriu. In: Eriu 14, 1946, S.7 - 28.
- 88) Rahilly, Thomas F.O.: Early Irish History and Mythology. Dublin 1946.
- 89) Rosenfeld, Hellmut: Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube (Elch, Hirsch und Pferd in der uranischen Mythologie). In: Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift für Friedrich von der Leyen, 1963, S.267 - 286.
- 90) Rosenfeld, Hellmut: Legende. 3.Auflage, Stuttgart 1972.

- 91) Rosenfeld, Hellmut: Kultur und Religion der Germanen (bis 375 n. Chr.). In: Oldenburgs Abriß der Geschichte antiker Randkulturen, München 1961, S.17 - 38.
- 92) Rosenfeld, Hellmut: Das Hildebrandlied, Die Indogermanischen Vater-Sohn-Kampf-Dichtungen und das Problem ihrer Verwandtschaft. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 26, 1952, S.413 - 432.
- 93) Rosenfeld, Hellmut: Name und Kult der Istrionen (Istwäonen), Zugleich Beitrag zu Wodankult und Germanenfrage. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, 90. Band, 1960/61, S.161 - 181.
- 94) Rosenfeld, Hellmut: Die Kelten. In: Wörterbuch der Symbolik, hrsg. von Manfred Lurker, Stuttgart 1979, S.296 - 298.
- 95) Rosenfeld, Hellmut: Die Namen in Wolframs Parzival, Herkunft, Schichtung, Funktion. In: Wolfram-Studien 2 (1974), S.36 - 52.
- 96) Rosenfeld, Hellmut: Personen-, Orts- und Ländernamen in Wolframs Parzival. In: Studien zur Namenkunde und Sprachgeographie, Festschrift für Karl Finsterwalder. In: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 16, 1971, S.203 - 214.
- 97) Ross, Anne: Pagan Celtic Britain. London, New York 1967.
- 98) San Marte: Die Sagen von Merlin. 1853.
- 99) Schiessl, Ute: Die Gawangestalt im Wigalois. Dissertation, München 1958.
- 100) Schönbach, Anton E.: Über Hartmann von Aue, Drei Bücher Untersuchungen, Graz 1894.
- 101) Schreiber, H.: Die Feen in Europa. Eine historisch archäologische Monographie, Freiburg 1848.
- 102) Schröder, Franz Rolf: Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Roßopfer. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 16, 1927, S.310 - 312.
- 103) Sedlmayr, Hans: Die Entstehung der Kathedrale. Zürich 1950.
- 104) Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. 5.Aufl. Berlin 1968.
- 105) Singer, Samuel: Aufsätze und Vorträge. 1912.
- 106) Sjoestedt, Marie-Louise: Dieux et Héros des Celtes. 1940.
- 107) Sjoestedt, Marie Louise: Gods and Heroes of the Celts, (translated by Myles Dillon). London 1949.
- 108) Sparnaay, Hendricus: Hartmann von Aue - Studien zu einer Biographie. 2 Bde. Halle (Saale) 1933.

- 109) Sparnaay, Hendricus: "Feimurgan". In: Neophilologus 16, 1931 S.255 - 261.
- 110) Stokes, Whitles: The Rennes Dindsenchas. Revue Celtique XV, 1894, S.272 - 336.
- 111) von Sydow, C.W.: Selected Papers on Folklore. Copenhagen 1948.
- 112) Tilvis, Pentti: Über die unmittelbaren Vorlagen von Hartmanns Erec und Iwein, Ulrichs Lanzelet und Wolframs Parzival. In: Neuphilologische Mitteilungen (Helsinki) 60, 1959, S.28 - 65 und Heft 2, S.129 - 144.
- 113) Thompson, Stith: Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books and Local Legends, 6 Bde. Kopenhagen 1955 - 58.
- 114) Thrall, W.F.: Vergil's Aenid and the Irish Imrama: Zimmer's Theory. In: Modern Philology 15, 1917/18, S.449 - 474.
- 115) Thurneysen, Rudolf: Baile in Scail. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 20, 1936, S.213 - 227.
- 116) Thurneysen, Rudolf: Studies in Early Irish Law. Dublin, London 1936.
- 117) Thurneysen, Rudolf: Allerlei Keltisches. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 18, 1930, S.100 - 110.
- 118) Thurneysen, Rudolf: Die irische Helden- und Königssage (bis zum siebzehnten Jahrhundert), Teil I und II, Halle (Saale), 1921.
- 119) Topitsch, Ernst: Gottwerdung und Revolution. Beiträge zur Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik. München 1973.
- 120) Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Wien 1958.
- 121) Vendryes, Joseph: La religion des Celtes. In: Mana - Introduction a l'histoire des religions (2), Paris 1948.
- 122) de Vries, Jan: Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos. 1954.
- 123) de Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte. Band II, 2. Aufl. Berlin 1957. In: Grundriß der germanischen Philologie, Band 12/II.
- 124) de Vries, Jan: Die Interpretatio Romana der gallischen Götter. In: Indogermanica - Festschrift für Wolfgang Krause, 1960, S.204 - 213.
- 125) de Vries, Jan: Keltische Religion. Utrecht 1961.
- 126) Wais, Kurt: Der Arthurische Roman. In: Wege der Forschung, Band CLVII, Darmstadt 1970.
- 127) Walde, A.: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. 1926.

- 128) Wapnewski, Peter: Hartmann von Aue. 3.Aufl. Stuttgart 1967.
- 129) Webster, Kenneth G.T.: Ulrich von Zatzikhoven, Lanzelet. Translated from the Middle High German. Revised and Provided with Additional Notes by Roger Sh. Loomis. New York 1951.
- 130) Weisweiler, Josef: Heimat und Herrschaft. Wirkung und Ursprung eines irischen Mythos. In: Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für keltische Studien, Heft 11, 1943.
- 131) Weisweiler, Josef: Vorindogermanische Schichten in der altirischen Heldensage. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 24, 1953, S.10 - 55 und S.165 - 197.
- 132) Weisweiler, Josef: Die Stellung der Frau bei den Kelten und das Problem des keltischen Mutterrechts. In: Zeitschrift für Celtische Philologie 21, 1939, S.205 - 279.
- 133) Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5.,revidierte Aufl. Tübingen 1976.
- 134) Walz, J.A.: Fei, Fee - Elfe. In: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 14, 1912/13, S.190 - 210.
- 135) Weigand, Hermann J.: Three Chapters on Courtly Love in Arthurian France and Germany. Chapel Hill 1956. In: Studies in Germanic Languages and Literature, no.17.
- 136) Wissowa, Georg: Die Interpretatio Romana der gallischen Götter. In: Archiv für Religionsgeschichte XIX, 1916 - 1919, S.1 - 49.
- 137) Zenker, Rudolf: Forschungen zur Artusepik - Ivainstudien. In: Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Heft 70, 1921.
- 138) Zimmer, Heinrich: Keltische Beiträge II, Brendans Meerfahrt. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 33, 1889, S.129 - 220 und S.257 - 338.
- 139) Zimmer, Heinrich: Keltische Studien: Über den compilerischen Charakter der irischen Sagentexte im sogenannten Lebor na h'Uidre. In: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen, Band XXVIII, Neue Folge Band VIII, 1887, S.417 - 689
- 140) Zimmer, Heinrich: Der kulturgeschichtliche Hintergrund in den Erzählungen der alten irischen Heldensage. In: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S.174 - 230.
- 141) Zimmer, Heinrich: Das Mutterrecht bei den Pikten und seine Bedeutung für die arische Altertumswissenschaft. In: Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanische Abteilung Band 15, 1909, S.209 - 240.

- 142) Zink, Georges: Eckes Kampf mit dem Meerwunder: Zu "Eckenlied"
L 52 - 54. In: Mediaevalia Litteraria - Festschrift für
Helmut de Boor, 1970, S.485 - 492.
- 143) Zwicker, Johannes: Fontes Historiae Religionis Celticae.
Berlin 1934.

Lebenslauf

Am 26.2.1945 wurde ich, Peter Bungartz, als Sohn des Handwerkers Peter Bungartz und seiner Ehefrau Therese, geb. Kucharski, zu Wipperfürth im Rheinland geboren. Dort legte ich auch im Februar 1966 das Abitur ab. Sowohl meine Eltern als auch ich besitzen deutsche Staatsangehörigkeit.

Vom Sommersemester 1966 bis Ende des Sommersemesters 1967 studierte ich an der Universität Bonn Germanistik und Philosophie. Ich besuchte dort Vorlesungen und Seminare der Professoren und Dozenten von Wiese, Alewyn, Koopmann, Schützeichel, Wagner und Martin.

Vom Wintersemester 1967/68 ab studierte ich an der Universität München die gleichen Fächer. Ich besuchte hier Vorlesungen und Seminare der Professoren und Dozenten Stegmüller, Konrad, Kunisch, Sengle, Müller-Seidel, Doppler, Motekat, Fromm, Betz, H.Fr. Rosenfeld und besonders Hellmut Rosenfeld, dem ich für sein helfendes Verständnis bei der Anfertigung dieser Arbeit danke.

Von 1974 bis zum Sommer 1981 war ich im Auftrag des Deutschen Akademischen Austauschdienstes Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der National-Universität Teheran, Iran.

